

النسق ..

المضمر في القراءة العلمانية لآراء ابن رشد في الوحي والتأويل



الإصدار (٥٢)

د. ظافر شرقه

النسق ..

المضمر في القراءة العلمانية لآراء ابن رشد
في الوحي والتأويل

 **ظافر سعيد ظافر شرقه ، ١٤٣٨هـ**

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

شرقه ، ظافر سعيد ظافر

النسق : المضمر في قراءة العلمانية لأراء ابن رشد في الوحي والتأويل /

ظافر سعيد ظافر شرقه - الرياض ، ١٤٣٨هـ

٢٧٢ص ؛ .. سم

ردمك : ٩-٣٧٩٩-٠٢-٦٠٣-٩٧٨

١- ابن رشد ، محمد بن أحمد بن أحمد ، ت ٥٩٥

٢- العلمانية ٣- التأويل (الفلسفة) أ.العنوان

ديوي ١٨٩.١ ١٤٣٨/٤٠٣٦

مركز الفكر المعاصر

الطبعة الأولى

١٤٣٨ هـ

markazalfekr@hotmail.com

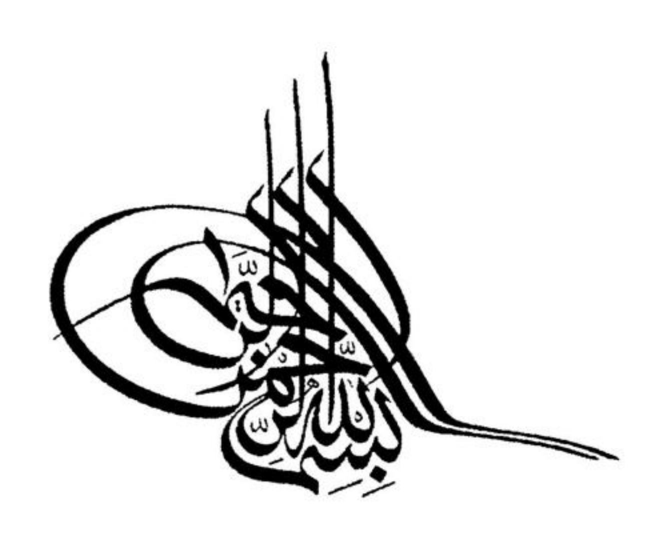
٠٠٩٦٦٥٩١١٠٤٤٩٢

النسق ..

المضمر في قراءة العلمانية لآراء ابن رشد في الوحي والتأويل

د. ظافر سعيد شرقه

١٤٣٨ هـ



المقدمة

إن الحمد للّه نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ باللّه من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده اللّه فهو المهتد، ومن يضلل فلا هادي له، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:

فلم تزل المناهج الفلسفية منذ القديم وحتى يومنا هذا تعلن وصايتها في قضايا المعرفة والدين، وتحتكر القول الفصل في الاعتراض على مسالك أهل الدين بدعوى امتلاك البرهان العقلي، رغم تنافر مسالك الفلسفة مع دعوى البرهان المزعوم.

وللكتابات الرشدية المعاصرة إسهام في بعث وتحوير آراء الفلاسفة في قضايا المعرفة المتشعبة مع اصطباغها بمبادئ التنوير والحداثة الغربية والتي سبق بحثها في كتابي الأول «**هل كان ابن رشد علمانيا؟**»، وإذا كان الوحي بشقيه (الكتاب والسنة) من أهم ما يندرج في مبحث المعرفة عند أهل الاسلام فما أبرز ملامح المسلك الذي اتبعته الرشدية المعاصرة في تناول جوانبه؟

وهل يمكن التعويل على مسلكهم في إزالة الوحشة بين الدين والفلسفة في المعرفة الحقة؟

وهل خدمت (فلسفة ابن رشد) بالفعل قيم (التنوير والحداثة) التي دأبت الكتابات الرشدية على تأكيد الاتصال بينهما؟

وللإجابة على تلك التساؤلات يبحث الكتاب الذي بين أيدينا في: النسق المضمر في القراءة الحداثية المعاصرة لآراء ابن رشد في الوحي

والتنزيل، وإمكان نهوض فلسفته بالتنوير الذي ينشده المتفاخرون بها على غيرهم.

وقد استفتحت هذا الكتاب بمقدمات أجدها مهمة حول مبحث المعرفة، ومسائل الخلاف بين مسالك الفلسفة والدين حول مبادئه وقضاياه، ولتستبين مواضع الخلل في المناهج المناوئة لتعاليم الأنبياء وهديهم.

ظافر سعيد شرقه

الفصل الأول

المعرفة ومصادرها في البحث الرشدي المعاصر

مدخل

هذه توطئة أراها معينة في إدراك أهمية الحديث عن مصادر المعرفة، وفي بيان الخلل الذي دخل على المناهج الفلسفية المناوئة للأديان والرسل والرسالات، وذلك من خلال بيان ثلاثة أمور:

أولًا: علاقة مبحث المعرفة بالدين

لا شك في أن لمبحث المعرفة تعلقًا كبيرًا بالدين وبمسائل الاعتقاد، وذلك من جهة كون الوحي (مصدرًا) للمعرفة، سواءً قلنا بأن (مصدرية) الوحي تعني أنه وسيلة للوصول إلى حقائق الغيب، والهداية إلى طريق الخير والفضيلة والرشاد، ونحو ذلك، أو قلنا بأن (مصدرية) الوحي تعني (الأصل الإلهي) الذي ألهم اَلإنسان وعلَّمه حين خلقه، ولم يتركه هملًا تائهًا في هذا الوجود، وقد دل على ذلك اللطف الإلهي مثل قوله -تعالى-: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ٣-٤]، وقوله -تعالى-: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٥]، وقوله -تعالى-: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، إلى غير ذلك من النصوص الشرعية التي بيَّنت أن اللَّه تعالى كفل الإنسان تعليمه ما احتاج إليه في أمور دينه ودنياه، وقد قال المفسرون: (الْإِنْسانَ تعني الجنس البشري، وعَلَّمَهُ الْبَيانَ تعني علّمهم النطق والكتابة والفهم والإفهام. . وتعليمه الكلام والحلال والحرام وأمور الدنيا والآخرة. . بسبيل التنبيه إلى نعمة اللَّه العظمى على الجنس)[1].

---

(١) انظر: تفسير الطبري ٢٢/٧، وانظر أيضًا: التفسير الحديث، محمد عزت دروزة ٦/ ٩٠.

ولا يخفى أن الفلسفات المادية تنكر هذا المعنى، أي أن الإنسان كائن مُعَلَّم من الرب -تعالى- بمقتضى حكمته ولطفه وإحسانه، كما تنكر أيضًا فضل الرسل والرسالات على البشر، وحاجتهم إليها، وهي تعتبر أن الإنسان - أو ما يسمونه بالإنسان الأول - في أصله جاهل، وإنما حصلت له المعرفة من خلال الحس والعقل والتجريب[1].

ومما يبين أهمية هذا المبحث أيضًا - لاسيما في الدراسات العقدية - أن المحققين من علماء الإسلام منذ القديم كانوا يردّون الخلاف بين الطوائف المنتسبة للإسلام في المسائل المختلَف فيها إلى الأصول المعتمدة في الوصول للمعرفة، وقيمة هذه المعرفة الصادرة عنها، ومن أمثلة ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه اللَّه تعالى- الذي قدَّم لنا مصنَّفات نفيسة، كدرء التعارض، والرد على المنطقيين، ومنهاج السنة وغيرها، وفيها كلام كثير يرجع إلى مبحث المعرفة، وتأثيره في الخلاف بين الطوائف الدينية المختلفة.

وفيها أيضًا بيان العلاقة الواجبة بين الوحي والعقل، وقيمة المعرفة الصادرة عن كلٍّ منهما، كما أنها اشتملت على مناقشات مهمة لقوانين وضعها المتكلمون والصوفية والفلاسفة في العلاقة بينهما، وبيان أن الخلاف بين هؤلاء، ومعهم، راجعٌ إلى الخلاف حول قضايا المعرفة ومباحثها[2].

ثانيًا: شدة عناية الفلسفة المعاصرة بمبحث المعرفة:

يحتلّ هذا المبحث مكانة أولية في الفلسفة في مختلف العصور، بدءًا

---

(١) انظر: مصادر المعرفة، عبد الرحمن الزنيدي ص١٦.

(٢) انظر: الوحي والإنسان، محمد السيد الجليند ص٤٦، مصادر المعرفة، عبد الرحمن الزنيدي ص١٧.

من عصور اليونان وحتى عصرنا الحاضر، وهذه الفلسفات هي التي نهل منها أصحاب الاتجاه الرشدي المعاصر، وخبروها وآمنوا بمقاصدها وغاياتها، وعلى ضوئها نظروا في فلسفة ابن رشد كما سيأتي بيانه، وما اهتمامهم الكبير بهذا المبحث إلا لكونه عتاد الفيلسوف في مباحثه الأخرى.

بل رأى بعض الباحثين المعاصرين أن نظرية المعرفة هي (الفلسفة)؛ لكونها في نظرهم بحثًا علميًا منظمًا، وبذلك كان هذا المبحث عندهم مقدمًا في الأهمية على مبحثي (الوجود) و(القيم)، بحكم أن البحث فيهما تالٍ للبحث في المعرفة، وقائم عليها، ومن ثَم فإنهما تابعان لها[1].

وكثير من الآراء الفلسفية في هذا المبحث قد صاغها أهلها تحت تأثير نزعات فلسفية مختلفة، تبدأ في كثير من الأحيان بـ(افتراضات) صادرة عن تأمل أو تحليل أو حدس، أو تخيل أو غير ذلك، وتلك الافتراضات قد تصيب، وقد تخطئ، ومنها تفرعت تيارات فكرية فلسفية، وانتقلت إلى بلاد المسلمين، وكان لها أثر في تكوين اتجاهات وتيارات مماثلة لما في الغرب عند بعض المثقفين العرب، منذ فترة الاحتلال الغربي لبلاد الإسلام وحتى يومنا هذا، كما أنها أنتجت في بلاد المسلمين مشكلات فكرية واجتماعية لم تكن فيما سبق.

وبرغم الاختلاف بين تلك الاتجاهات في مبحث المعرفة إلا أن كلمتهم قد اجتمعت على المطالبة بفرض الفلسفة، وتعظيم مكانتها، وإيهام المسلمين أن طريقها هو وحده طريق حرية الإنسان وتقدُّمه وتطوُّره العلمي، ورُقيه الحضاري[2].

---

(١) انظر: مصادر المعرفة، عبد الرحمن الزنيدي ص١٦، ١٩.

(٢) ويسير على الطريق ذاته وللغاية نفسها جماعة من الصحفيين والكتاب السعوديين الذين حملوا على عاتقهم هم تغريب المجتمع من خلال ما أتيح لهم من وسائل الإعلام، ومنه هؤلاء على سبيل المثال: إبراهيم البليهي، ومحمد المحمود، =

ويمكن أن نرى عناية الرشديين بهذا المبحث، وتأثير الاتجاهات الفلسفية القديمة والجديدة على موقفهم منه في الملامح التالية:

الأول: استعانتهم بالتراث الفلسفي المنسوب إلى الإسلام - وهو تراث يوناني في مجمله -، وذلك من خلال إشادتهم بالاتجاه العقلي العام عند الفِرَق والتيارات المنتسبة إلى الإسلام، ومن أهمها المعتزلة والفلاسفة، وكل من جنح إلى العقل بعيدًا عن النص الشرعي، **والشواهد عديدة من كلام الرشديين في تعظيم الفلسفة** وكلها تؤكد على اعتبار العقل البشري بالنسبة لهم (جديرًا باكتشاف الحقيقة الدينية، وتحديدها، دون مدد خارق للطبيعة)[1].

الثاني: تنفيرهم من المنهج الإسلامي في المعرفة، وأصدق من عبّر عن هذا المنهج القويم هم سلفنا الصالح، الذين تعاملوا بانضباط شرعي وعقلي مع مصادر المعرفة المختلفة، بدءًا بالوحي، ثم العقل والحسّ، مع تقديم الشرع على ما سواه، فكان مذهبهم هو أقوم المذاهب وأعدلها، وبالرغم من ذلك يصفه الرشديون بأنه: (مذهب يقضي على الإنسان المسلم بالتقليد، وعدم التفكير، خاصة الجمهور)[2].

الثالث: المغالاة في العقل والعقلانية، وحصر طرق المعرفة بها وَفْق مفهومهم للعقل، وهو المنهج الذي تمسك به كل أتباع الرشدية المعاصرة، وأعلنوها صراحة بأنها عقلانية (لا يتخذ الفرد في ظلها الدين محددًا لسلوكه

= ويوسف أبا الخيل، وممدوح المهيني وغيرهم، انظر مثلًا (طلبنا ابن رشد وأعطونا الأحمد)، ممدوح المهيني، صحيفة الرياض، بتاريخ ٢٢/ ١٠/ ١٤٣١هـ، ١/ أكتوبر/ ٢٠١٠م، عدد: ١٥٤٣٩.

(١) ثورة العقل في الفلسفة العربية، عاطف العراقي ص٤٣، **وسوف يأتي بسط الشواهد في تعظيم قدر الفلسفة من كلام الرشديين في كتابنا القادم بإذن اللَّه**.

(٢) معاني الفلسفة، فؤاد الأهواني ص١٢٩.

في المجالين: الاجتماعي، والسياسي، وكذلك لا يركن إلى الغيبيات)[1]، وذلك أن سبب تخلف الوطن العربي كما يرون هو: بقاؤه مكبلًا بالغيبيات، والرؤى اللاهوتية، وعدم اعتماده النظر التجريبي[2].

وإذا كانت وسائل المعرفة عند البشر متعددة ومتنوعة، حيث إن هناك الغيبيات ومصدرها الوحي، وهناك القضايا الرياضية ومصدرها العقل، وهناك قضايا الطبيعة والمادة ومصدرها الحس وهكذا، فإذا كان ذلك كذلك صار من الباطل البين أن يزعم أحد من الناس أن طريق المعرفة إنما يكون من طريق فلسفة ابن رشد أو غيره.

ثالثًا: حقيقة الاختلاف حول مصادر المعرفة:

وافق الفلاسفة ما دل عليه القرآن الكريم في الجملة من أن للمعرفة مصادر عدة موصلة إليها، ولم يختلفوا في أن الحس، والعقل، والتجربة، مصادر ممكنة في تحصيل أنواع من المعارف، فلم ينكر أحد وجود الحواس مثلًا، أو أثرها في عملية المعرفة، ولا كون الحس مصدرًا مهمًا من مصادر المعرفة، ومثل ذلك القول في العقل أيضًا.

وقد خالف في ذلك السوفسطائيون، حيث نفوا أن يكون للأشياء أصل حقيقي في الوجود، وبناء عليه قالوا بأن الحس هو مصدر المعرفة[3]، وخلافهم في هذه المصادر لم يلتفت إليه عامة الفلاسفة، ومنهم ابن رشد.

---

(١) تحديث الوطن العربي، سمير عبده ص١١٦.

(٢) انظر: مصادر المعرفة، عبد الرحمن الزنيدي ص٢٠.

(٣) قال الفيلسوف السوفسطائي (بروتاغوراس): (الإنسان مقياس الأشياء جميعا، هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد)، وقد فسرها أفلاطون بأن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة عند بروتاجوراس والسوفسطائيين، وأن الأشياء هي بالنسبة إليك على ما تبدو لك، وأنت إنسان وأنا إنسان، انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص٤٦، وانظر أيضا: الفلسفة اليونانية، أميرة حلمي مطر ص١٢١.

المعرفة ومصادرها

البحث في (المعرفة ومصادرها) من أبرز ما شغل تيارات الفكر المختلفة منذ القديم، وهو مبحث في غاية الأهمية ليس فقط بالنسبة للفلسفة، بل والعقيدة الإسلامية كما سيأتي؛ نظرًا لتعلقه بالوحي وتعاليم الرسل التي اعتدى عليها أصحاب الاتجاهات الفلسفية بالتأويل بسبب رفضهم اختصاصها بالمعرفة الحقة.

وهذا المبحث هو أحد مباحث الفلسفة الثلاثة، إضافة إلى مبحثي (الوجود، والقيم)، فأما مبحث (الوجود) فيدور عند الفلاسفة حول معرفة علة الوجود، وقدم العالم أو حدوثه[1]، وكيف يتكون الوجود، وما عناصره ونحو ذلك، وأما مبحث (القيم) فيناقش قضايا السلوك والأخلاق الإنسانية، ونحو ذلك.

أما مبحث (المعرفة) فهو يبحث عند الفلاسفة في تحديد موقف الإنسان من الحقيقة، والمصدر الذي يمكن أن يدلنا عليها أو يمكننا منها، والمنهج الأمثل في الوصول إليها تبعًا لنظرة كل اتجاه[2].

وفي هذا المبحث سوف أعرض لأهم اتجاهات الفكر الفلسفي في مبحث المعرفة، ومدى تأثر الاتجاه الرشدي بتلك الاتجاهات التي مثّلت

---

(١) من الأخطاء التي تتابع عليها الفلاسفة والمتكلمون استعمالهم مفردة (حدوث) وتركهم لمفردة (الخلق) وهي المفردة الشرعية الواردة في الكتاب والسنة، وقد سمى اللَّه تعالى فعله (خلقًا)، ولم يسمه (إحداثًا).

(٢) انظر: مصادر المعرفة، عبد الرحمن الزنيدي ص١٦.

في معظمها تيارات ومذاهب فكرية تطورت في أوروبا، وذلك من خلال المسائل التالية:

الأول: الحواس.

الثاني: العقل.

الثالث: التجربة.

❊ ❊ ❊

الحواس بوصفها مصدرا للمعرفة

في البداية أود أن أنبّه إلى أنني لم أجد خلافًا بين الفلاسفة، ولا بين الفلسفة والقرآن في أن الحواس التي هي أدوات للمعرفة خمس، هي: السمع، والبصر، والشم، واللمس، والذوق، ولا في أن لهذه الحواس عملًا في تحصيل معرفةٍ ما[1].

والمحسوس هو المدرَك بإحدى تلك الحواس، والحسي يُطلق في مقابل المعنوي[2].

ومع أن عامة الفلاسفة مُقِرُّون بالحواس على اعتبار أنها أدوات للمعرفة، إلا أنه قد وقع خلاف بينهم في طبيعة العمل الذي تقوم به الحواس من أجل تحصيل المعرفة، أو بعبارة أخرى في مدى اعتماد المعرفة على الحواس، وفي علاقة الحواس بغيرها من طرق المعرفة الأخرى.

فأما الاتجاه الحسي المقابل للاتجاه العقلي في مبحث المعرفة؛ فهو الذي يقول أتباعه بأن جميع معارفنا ناشئة عن الإحساسات، فالتصورات القائمة في العقل الإنساني مستقاة كلها من الطبيعة من طريق الحواس وعليها تقوم المعرفة البشرية بعد ذلك[3].

---

(١) انظر: الصحاح، الجوهري ٣/ ٩١٧.

(٢) انظر: القاموس المحيط، الفيروز أبادي ص٧٣٠.

(٣) انظر: المعجم الفلسفي ١/ ٤٧٠، وانظر: مصادر المعرفة، عبد الرحمن الزنيدي ص٤٣٦.

ولهذا الاتجاه امتداد في الفكر اليوناني من قبل أن يظهر على صورة تيار فكري في أوروبا، وكان يمثله في الغرب الفيلسوف (جون لوك) الذي عارَض به منهج ديكارت العقلي، ثم امتد تأثير الاتجاه الحسي على مختلف العصور حتى عصر النهضة في أوروبا[١].

وبهذا المسلك أخذ من يسمون بـ(أصحاب الفلسفات الواقعية)، ومنهم أتباع المذهب الوجودي الذين يرفضون قدرة العقل على إدراك التجربة الإنسانية الحية، وإلمامه بعلاقة الإنسان بالكون، أي الذات بالموضوع، ومنهم أيضًا أصحاب النزعة العلمية الذين يصرّون على أن الحقائق لا تكون إلا في العلم الطبيعي فقط[٢].

وأخذ به أيضًا كثيرٌ من الماركسيين العرب الذين حاولوا أن يوجدوا علاقة لفكرهم المادي بفلسفة ابن رشد، وأقحموا الفكر المادي في ميدان الثقافة الإسلامية، كما عند فرح أنطون وطيب تيزيني وغيرهما.

ولقد رأى عبد الرحمن الزنيدي في حديثه عن الاتجاه الحسي والاتجاه العقلي في كتابه (مصادر المعرفة) أن ما ذهب إليه الحسيون من حصر مصدر التصورات العقلية بالحس لا يصح، فقد تقوم في الذهن تصورات أخرى ليست حسية، كتصور العلة والوحدة والكثرة، ونحو ذلك مما يمثل به العقليون على أنها تصورات مصدرها العقل المحض، وهذا خطأ أيضًا، وذكر أيضًا بأن غالبية التصورات هي انعكاس لأشياء محسوسة على الذهن، وأن الحس هو المموّن الأكبر للتصورات البشرية، لكنه يؤكد في الوقت نفسه على أن تلك التصورات المنطبعة في العقل ليست حسية بمعنى أنها انطباع منعكس من الواقع على الذهن عن طريق الحواس، وليست

---

(١) انظر: أسس الفلسفة، توفيق الطويل ص٣٤٩، مصادر المعرفة، عبد الرحمن الزنيدي ص٤٣٩.

(٢) انظر: مصادر المعرفة، عبد الرحمن الزنيدي ص٤.

بديهية في العقل البشري، ولكنها ثمرة تفاعل بين الحسّ والعقل[1].

ومن المؤكّد أن ما ذكره الباحث جاء في سياق الحديث عن الطبيعيات، دون أن يتعدى به إلى مسائل الإيمان والغيب كما يفعل بعض الرشديين الذي تطرفوا في المنهج الحسي، وتأثروا بالفكر المادي الغربي، فالباحث - قطعًا - لا يقول به.

وما ذهب إليه عبد الرحمن الزنيدي قد نبَّه عليه أعلام أهل السنة، فهذا شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه اللَّه تعالى- عندما تكلم عن التصورات قال: (إن الموجودات المتصوّرة إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة كالطعم واللون والريح والأجسام التي تحمل هذه الصفات، وإما أن يتصورها بمشاعره الباطنة كما يتصور الأمور الحسية الباطنة الوجدية مثل الجوع والشبع والحب والبغض. . وكل من الأمرين قد يتصوره معينًا وقد يتصوره مطلقًا أو عامًّا. . ولا يمكنه تصور شيء بدون الظاهرة والباطنة، وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهده)[2].

فابن تيمية هنا يتفق مع مَن يعطي مصدرية الإحساس المنزلة الرئيسة في التصور، لكنه لا يحصر التصور بالحس فقط كما يرى الحسيون؛ حيث إنه يرى إمكان التصور الناتج عن القياس، وهو عمل عقلي صحيح[3]، ومن بحث في دلالات الكتاب والسنة وجد أنها لا توافق أبدًا على اعتبار الحواس طريقًا وحيدًا لمطلق المعرفة، كما أنها لا توافق على رفض

---

(١) انظر: مصادر المعرفة، عبد الرحمن الزنيدي ص٤٤١، وانظر أيضا: الوحي والإنسان، محمد السيد الجليند ص٤٦.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيمية ص١١.

(٣) هناك فرق في معنى (التصور) بين العقليين الأرسطاطاليسيين والحسيين، فهو إدراك نفسي مباشر لظواهر الأشياء عند الحسيين، وهو معرفة عقلية لماهية الحقائق المركبة عند الأرسطاطاليسيين، انظر: مصادر المعرفة، الزنيدي ص٤٤٤.

الحواس طريقًا من طرق المعرفة، وإنما تعتبر الحواس بابًا للعقل في المعرفة، والحواس والعقل يشتركان جميعًا في عملية المعرفة، وليس كما ذهب إليه كل من العقليين والحسيين، من الاقتصار على طريق واحد في المعرفة[1]، وتأمل القرآن الكريم مهم في اكتشاف الحقائق المختفية وراء ما تكتشفه الحواس البشرية القاصرة، وفي معرفة الحدّ الذي تنتهي عنده طاقة العقل البشري[2].

ولقد استعمل الرشديون نصوص ابن رشد فيما مالوا إليه من مذاهب في مصادر المعرفة، وبالأخص المذهب الحسي الذي أخذ به كثير من الماديين، وغلوا فيه، وبنوا عليه نظرياتهم في الفكر والسياسة والتاريخ، وعلى هذا كثير من المثقفين العرب المتأثرين بالفكر الماركسي، ممن كانت لهم عناية بالتراث عمومًا، وبتراث ابن رشد على وجه الخصوص.

وحاصل المنهج المادي الذي سار عليه كثير من هؤلاء هو أن الوعي المعرفي والشعور الإنساني نتاج للمادة، وانعكاس للعالم الخارجي، وللواقع الموضوعي، فنحن - وفق هذا التصور - لا نتصور إلا إحساساتنا التي تشير إلى حقائق عالم الواقع الخارجي المحسوس، (وإحساسات الإنسان هي انعكاس لمواضيع الطبيعة وتسلسلاتها؛ ذلك أن عالم الأفكار ليس سوى العالم المادي منقولًا كما هو ومترجمًا إلى الروح البشرية)[3].

وليس للدين أثر حقيقي عندهم في تحديد المفاهيم والأفكار، وليس له انعكاس على اتجاه المعرفة، وإنما التأثير للعوامل الخارجية التي يمارسها المرء في حياته، وأظهر العوامل المادية عندهم هي العامل الاقتصادي

---

(١) انظر: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، راجح الكردي، ص٦٥٣.

(٢) انظر: منهج جديد في التربية والتعليم، أبو الأعلى المودودي ص٣٩.

(٣) النظرية المادية، روجيه جارودي ص٢٩، ٥٨، وانظر: مصادر المعرفة، عبد الرحمن الزنيدي ص٤٣٩.

والعامل السياسي والعامل الاجتماعي[1]، وهذه العوامل هي التي تسبب الصراعات بين طبقات المجتمع المختلفة، ومن ثَم تظهر نتائجها المعرفية والفكرية على الأفراد الذين يعيشون فيه، والظواهر الفكرية في المجتمع لا تنشأ بمعزل عن الظواهر الاجتماعية بمكوناتها المختلفة، بل لا بد من أن تكون متصلة متأثرة بها، إما تأثيرًا مباشرًا أو غير مباشر، وحركة الفكر ما هي إلا انعكاس لحركة الواقع، وليس هناك فكر يأتي من جهة أخرى[2].

والفكر الإنساني لا يبدع مادة تفكيره من ذاته، ولا يخلقها خلقًا من عالمه الداخلي منفصلًا عن العالم الخارجي المحيط به، ومسألة القدَر مثلًا لم يتحرك بها إلا لأن هناك ظروفًا سياسية واجتماعية أوجبت له اتخاذ مواقف فكرية معينة، وقد يكون السبب المباشر لاتخاذ تلك المواقف دينية، ولكن هذه الظروف لا بد أن تكون متأثرة بأصلها السياسي أو الاقتصادي، فهي أسباب ظاهرية فقط، وأما الأسباب الحقيقية فهي الأسباب المادية[3].

---

(١) انظر: التفسير السياسي لقضايا العقيدة في الفكر العربي، سلطان العميري ص٤٣.

(٢) انظر: النزعات المادية في الفلسفة العربية، حسين مروة ١/ ٥٥٦.

(٣) انظر: النزعات المادية في الفلسفة العربية، حسين مروة ١/ ٦٤٢، التفسير السياسي لقضايا العقيدة، سلطان العميري ص٤٤، والحقيقة هي أن هؤلاء المعاصرين حين يأخذون بالتفسير السياسي في شتى العلوم والفنون الإسلامية فإنهم لم يأتوا بجديد في هذا الشأن، ذلك أن المستشرقين سبقوهم إلى هذه الأحكام ونقلها عنهم المعاصرون دون أن ينسبها كثير منهم إلى أصحابها في بلاد الغرب، وقد قال المستشرق جولدزيهر على سبيل المثال: (أخبار الروايات التي تبدو في قالب أبعد ما يكون عن الريبة، حتى في سيرة الرسول ومغازيه، وفي تاريخ الإسلام القديم، تواري في طياتها ميول الأحزاب والاتجاهات المختلفة، وآمال الطبقات المحلية المتنوعة في الأمة الإسلامية الناشئة)، مذاهب التفسير الإسلامي، جولدزيهر ص٨١، وانظر أيضا ما نقله إبراهيم السكران عن المستشرق بروكلمان، ونولدكه وغيرهم في كتابه: التأويل الحداثي للتراث ص١٨٠ وما بعدها.

ويمكننا أن نلحظ انعكاس تلك الفلسفة الوضعية على تفسير كثير من الرشديين لنكبة ابن رشد مع السلطان، فعندما تكلم مراد وهبة - مثلًا - عن أن ابن رشد كان ممهدًا للتنوير في أوروبا، في حين أنه كان موضع اضطهاد في أمته، أرجع أسباب تلك المفارقة إلى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي تكونت في أوروبا في القرن الثالث عشر وخروجها من المرحلة الإقطاعية إلى مرحلة جديدة تحتاج معها هذه الأوضاع المتنامية إلى الفكر العقلاني لمواجهة الجمود والتعصب الديني الذي سيطر على المجتمعات الأوروبية آنذاك[١].

فمراد وهبة فسَّر هنا ازدهار الفكر الرشدي في أوروبا بعوامل موضوعية - وفق ماركسيته -، وقد عاب عليه مثل محمود أمين العالم عدم إتمامه لقراءة الشق الثاني وهو اضطهاد ابن رشد في أمته وفق المنهج الوضعي نفسه في قراءة التاريخ، فقد اكتفى مراد وهبة فيه بإبراز العامل الثقافي وهو اضطهاد الفلسفة والفلاسفة، وسيادة الفكر المتعصب والجامد عند المسلمين في عصر ابن رشد، فيضيف محمود أمين العالم قائلًا:

(لا شك في أهمية العامل الثقافي السلبي، ولكنه ليس بكافٍ في تفسير محنة الفكر الرشدي في عالمه العربي الإسلامي، فلقد اضطهد هذا الفكر في أوروبا كذلك واضُطهد مشايعوه، ورغم هذا انتصرت الفلسفة العقلانية الرشدية هناك، بل تم تجاوزها إلى ما بعدها، التفسير يكمن في تقديري في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي ازدهرت في أوروبا وانهارت في العالم العربي الإسلامي)[٢].

---

(١) انظر: إشكالية العقلانية الرشدية، محمود أمين العالم، ضمن كتاب حوار حول ابن رشد ص٤٢.

(٢) إشكالية العقلانية الرشدية، محمود أمين العالم، ضمن كتاب حوار حول ابن رشد ص٣٨، وانظر ابن رشد في مصر، وائل غالي ص٤٢.

إن التفسير المادي للتاريخ الذي اعتمده كثير من المثقفين العرب المتأثرين بالفكر الماركسي، ومنهم مراد وهبة ومحمود أمين العالم وطيب تيزيني وغيرهم هو جزء من تطور الاتجاه الحسي والغلو فيه، وأصحاب ذلك قد حصروا التحليل التاريخي بالقراءة المادية، وأهملوا عوامل أخرى مهمة.

هذا حالُ مَن مَال من المثقفين العرب مع الفلسفات الوضعية التي لا تؤمن إلا بالواقع الذي تدركه الحواس، وخرّجها كثير منهم على الفكر الفلسفي عند ابن رشد، وعلى أساسها أنكروا عقائد غيبية، واعتبروا ما وراء الطبيعة وهمًا وخرافة، مثلما اعتبر الفلاسفة تعاليم الأنبياء خيالات وأوهامًا.

بل تجرأ بعضهم وادعى بأن العلم الحديث القائم على التجريب والحسّ سوف يقذف بالإسلام ومعتقداته إلى عالم الأساطير الذي قذف إليها أديان أوروبا من قبل، انطلاقًا من ذلك الاعتقاد الذي يرى (أن المصدر الصحيح والوحيد للمعرفة، والعلم الذي لم يعد للعالم الآن العدول عنه، هو الملاحظة والتجربة، دون غيرها من المصادر والمنابع)[1].

وكان من أبرز من حمل لواء هذه النزعة الفلسفية الوضعية في العالم العربي، القائمة على الغلو في المنهج الحسي بوصفه مصدرًا في المعرفة زكي نجيب محمود، وهو أستاذ لعدد من الرشديين اللاحقين، ومن أبرزهم عاطف العراقي، فلقد كانت كُتب زكي نجيب محمود معزّزة لهذا الاتجاه الحسي في مجال المعرفة، ومن أشهر كتبه التي ردّد فيها نظريات وأفكار

---

(١) انظر: مشكلات الجيل في ضوء الإسلام، محمد المجذوب ص٢٦، وانظر: هوامش على نقد الفكر الديني، محمد حسن آل ياسين ص٣٢.

الغرب في الفلسفة الوضعية قبل أن يرتد عنها ويتغير حاله: كتاب (نحو فلسفة علمية)، وكتاب (المنطق الوضعي)، وكتاب (خرافة الميتافيزيقا)، وكتاب (تجديد الفكر العربي).

وفي تلك الكتب كان يؤكد على رفضه لكل منهج أو فكرة يمكن أن تعوق سلوك المنهج الوضعي، الذي يقوم على أساس (الوضعية المنطقية) التي تقول بأن كل لفظة أو جملة لا تدل على شيء تثبته (الخبرة الحسية) فهو لغو لا معنى له، لأن كل ما وراء الطبيعة التي تبدو لنا في المعطيات الحسية وهم وخداع[1].

ورأى أن ما توصل إليه الغرب في المنهج الوضعي القائم على الغلو في اعتماد الحس في المعرفة يتطلب من المثقفين أن يوجّهوا الشباب نحو هذا المنهج، وذلك من خلال تحول ذكي نفهم فيه تراثنا الفكري وفق المعايير الحسية التي يدين بها العلم الحديث كما قال.

بل إن زكي نجيب محمود من أبرز الفلاسفة الذين دعوا إلى الارتكاز على تراثنا في الأخذ بمبادئ التنوير وترسيخ الفلسفة الوضعية، وهو من أوائل من اشترط عند النظر في تراثنا تحوير مفاهيمه لتتفق مع النظرة الوضعية التي آمن بها جزءًا طويلًا من حياته، وقد سار كثير من طلابه والمقتنعون بفكره على وصيته تلك في توظيف التراث[2].

وفي الجانب الاجتماعي والتاريخي أرجع من تأثر بهذا المسلك من الرشديين كثيرًا من قضايا الفكر ومذاهبه ومناهجه في التاريخ الإسلامي إلى أسباب مادية بحتة، أو أسباب اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، كما فعلوا

---

(١) انظر: خرافة الميتافيزيقا، زكي نجيب محمود ص٧٤، ١٥١.

(٢) انظر: تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود ص١٨١.

في تفسير الوحي، وتأويل أحكام الإسلام، وكما جرى في قراءاتهم الفلسفية لابن رشد، وقراءتهم التاريخية لبعض أحداث عصره.

ومن أمثلة المتأثرين بالماركسية، الذين ظهرت نزعتهم المادية في تعرضهم لفلسفة ابن رشد المفكر الفرنسي (روجيه جارودي)؛ حيث جعل من ابن رشد (ماديًّا ديالكتيكيًّا)، كما أنه جعل من ابن خلدون مبشرًا بالمادية التاريخية[1]، ومثله المفكر الغربي (تراختنبرغ) الذي زعم أن ابن رشد كان فيلسوفًا ماديًا؛ لأنه يقول: بأن المعارف تُكتسب بالحسّ[2].

وسار على طريقتهم بعض المثقفين العرب وزادوا عليهم؛ فجعل طيب تيزيني من ابن رشد (قمة الفكر المادي العقلاني الوسيط)[3].

وأما حسين مروة الذي أورد كلام الباحثين السابقين وغيرهم فقد رأى أن ابن رشد (ينتسب إلى المادية الخاصة بالقرون الوسطى)[4].

وكذلك نصر أبو زيد، الذي حرص على تأكيد النزعة (الحسية) في شكلها الماركسي حول المعرفة، ليس عند ابن رشد فحسب، بل عند ابن عربي[5] وابن طفيل، وغيرهم من غلاة الصوفية والفلاسفة، فقال: (لم يكن من قبيل المصادفة أن يولد هذا العقل في بيئة الأندلس، ملتقى العوالم والتقاء الثقافات بعد التقاء اللغات والأديان، إنها البيئة التي أنتجت ابن رشد، وصوفية ابن عربي، وإشراقية ابن طفيل، إن «حي بن يقظان» - ودلالة الاسم لافتة، هو الباحث عن الحقيقة وراء اللغات والأديان، الحقيقة كما يصل إليها الإنسان المتوحد في الفلاة معتمدًا على حواسه

---

(١) انظر: ماركسية القرن العشرين، روجيه جارودي ص ٥٩.

(٢) انظر: النزعات المادية، حسين مروة ١/ ١٩٢.

(٣) مشروع رؤية جديدة، طيب تيزيني ص ٣٥٥.

(٤) النزعات المادية، حسين مروة ١/ ١٩٢.

(٥) انظر في ترجمته: الأعلام، الزركلي ٦/ ٢٨١.

وتجاربه وخبراته، منتقلًا من الحسي إلى العقلي، ومن العقلي إلى ما وراء المادة والعالم، فيصل إلى الحقيقة التي لا تخالف ما وردت به الشرائع السماوية على لسان الرسل والأنبياء)[1].

وزعم نصر أبو زيد واضح في إمكان أن يستغني الإنسان عن الوحي في الوصول إلى المعرفة الحقة، وذلك عندما يعتمد على حواسه وتجاربه في إدراك ما وراء المادة.

ويبدو أن المثقفين العرب في كثير مما ذهبوا إليه من تحميل ابن رشد بعض مبادئ الماركسية كانوا يتسلطون على نصوصه بالتأويل والتحريف فيقحمون فيها من المعاني ما لم يقصده ابن رشد بالضرورة، ومن ذلك قوله على سبيل المثال: من البيّن أن هذه الكليات ليس لها وجود خارج النفس مما قلناه، وأن الموجود منها خارج النفس إنما هو أشخاصها فقط.. الخ[2].

ففسّرها طيب تيزيني بقوله: الكليات هي انعكاس وتعميم ذهني (نظري) لمواضيع وأشياء وظواهر مشخصة خارجية وموضوعية.. وأنها تنشأ وتتطور تاريخيًّا[3].

فهنا أراد طيب تيزيني أن يوجّه كلام ابن رشد في سياق الفكر المادي الذي يتبناه طيب تيزيني نفسه، والذي يميل مع اتجاه الحسِّيين، ويسميه بـ(الفكر العلمي الوثاب)[4]، علمًا بأن ابن رشد في هذا النص كان يتكلم عن معقولات العلم الطبيعي، وإلا فإن هناك معقولات غير محسوسة مما

(١) ابن رشد، التأويل والتعددية، نصر أبو زيد، مجلة العربي، عدد ٤١٤، بتاريخ ١/ ٥/ ١٩٩٣م.

(٢) انظر: تلخيص كتاب النفس، ابن رشد ص٧٩.

(٣) انظر: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، طيب تيزيني ص٣٦٠.

(٤) انظر: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص٣٦٠.

هو متجرد عن المادة، بل إن أرسطاطاليس الذي يستبعده مثل حسين مروة[1] من زمرة الماديين كان يقول: ليس في العقل شيء لم يكن في الحسّ من قبل[2].

وكما في قول ابن رشد أيضًا: (من لم يحس جنسًا من المحسوسات لم يمكنه أن يعلم ذلك الجنس، ولا أن يحصل له منه معقول أصلًا)[3].

فكلام أرسطاطاليس وابن رشد حمله طيب تيزيني على غير سياقه -وهو المحسوسات-، وإذا كان الحسّ يقبل الصور المحسوسة، فإن الصور المعقولة من اختصاص العقل كما في بعض نصوص ابن رشد[4].

والمقصود هو أن طائفة من الرشديين المتأثرين بالماركسية من أمثال طيب تيزيني قد حاولوا أن يوظّفوا نصوص ابن رشد التي أقرّ فيها بالعالم المحسوس مصدرًا للمعرفة في سبيل إثبات (مادية ابن رشد)، فكان كثير من كلامهم معبّرًا في حقيقة الأمر عن نزعاتهم الذاتية الماركسية أكثر من تعبيره عن فلسفة ابن رشد، واللَّه تعالى أعلم.



(١) انظر: النزعات المادية، حسين مروة ١/ ٤٤.

(٢) انظر: كتاب النفس، أرسطاطاليس ص١٢٠.

(٣) تلخيص كتاب النفس، ابن رشد ص١٣٧.

(٤) انظر: مثلًا تلخيص كتاب النفس، ابن رشد ص١٣٤، ١٣٧.

العقل

مِن أهم أسباب عناية الاتجاه الرشدي بفلسفة ابن رشد هو النزعة العقلية عند ابن رشد في تناول مسائل الدين، والسؤال الذي يعنينا في هذا المطلب هو: ما العقل الذي يدندن حوله الرشديون في خطبهم وكتاباتهم ويطالبون غيرهم بالاستمساك به؟

العقل عند فلاسفة اليونان:

من المهم أن أقف بإيجاز مع مفهوم العقل عند فلاسفة اليونان الذين تأثر بهم ابن رشد، ورأى أتباعه في مذاهبهم العقلية بوادر أولية في التنوير فأقول:

أما العقل عند الفلاسفة اليونان الذين عظّم ابن رشد جهودهم الفلسفية - وأتباعه المعاصرون - فقد كان لهم فيه اصطلاحات غريبة عن لسان العرب ولغة القرآن الكريم؛ حيث قسَّمه اليونان إلى قسمين:

الأول: عقل في الإنسان بمثابة العَرَض القائم به، ويتفق هذا المفهوم في بعض مدلولاته مع ما في لسان العرب، فإن العقل عند أهل اللغة جاء بمعنى: الحِجْر والنّهي، والحبس والمنع، وهو ضد الحُمْق، وجمعه عقول، ومنه عقال البعير الذي يمنعه من الانفلات، وقد سمت العرب ما في الإنسان عقلًا؛ لأنه يمنعه من أشياء لولاه لانساق إليها، أو لأنه يعقل صاحبه عن التورّط في المهالك، أو لأنه يعقل به حقائق الأشياء[1].

---

(١) انظر: لسان العرب، ابن منظور ١١/ ٨٥٤، تهذيب اللغة، محمد الأزهري ١/ ٢٣٧، وانظر: التعريفات، الجرجاني ص١٩٧.

وإذا كان عقال البعير شيئًا ماديًا محسوسًا، فإن عقل الإنسان غير ذلك، وسواء كان محله في جسم الإنسان، في رأسه، أو قلبه، أو سائره، فإنه غير محسّ، ولذا عرفوه بأنه: ملَكَة، أو قوّة، أو نور[1].

الثاني: عقل مفارِق للمادة، وهو جوهر قائم بنفسه، ويسميه بعضهم (العقل الفعَّال)، أو الأزلي، أو الذي لا يدركه الفناء، ومنه تفيض الصور إلى عالم الكون والفساد على ما يزعمون.

ومن العقل الفعَّال يستمد العقل الإنساني المعرفة، وقد تقوى صلة العقل الإنساني به حتى يتحد به، ويسمى حينئذ (عقلًا قدسيًّا)، وفوق العقل الفعّال عقول أخرى يجعلها بعضهم عشرة أو نحوه، وصلة العقل الإنساني مقصورة على العقل الفعّال[2].

وما سبق من تصورات اليونان للعقل قد بنى عليها بعض الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام (نظرية الفيض) التي دافع عنها أمثال الفارابي وابن سينا الذين أخذوها عن الفيلسوف النصراني (أفلوطين)[3].

وهنا يجدر التنبيه إلى أن (الفلسفة اليونانية التي تلقاها العرب لم تكن هي فلسفة أفلاطون وأرسطو فحسب بل كانت أيضا تلك الفلسفة التي صيغت خلال عدة قرون على أيدي من واصلوا فلسفتها وشروحها)[4] وبالأخص أفلوطين النصراني، فهو الذي زعم أن: العقل الأول فاض من الإله كما يفيض النور من الشمس، ومنه فاضت النفس الكلية، وتسلسل الفيض عندهم من العقل الأول إلى العاشر، الذي هو العقل الفعّال، الذي فاضت عنه هيولى العالم المادي - عالم الكون والفساد - كما يسمونه[5].

---

(١) انظر: الحدود، الباجي ص٣٤.

(٢) انظر: المعجم الفلسفي، ٢/ ٨٦، وانظر: مجموع الفتاوى ١٨/ ٣٣٦.

(٣) انظر ترجمته في: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص٧٦.

(٤) انظر: الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، جورج شحاتة قنواتي ص٤٠.

(٥) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار ١/ ١٧٩ وما بعدها.

ولقد أراد الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام التلفيق بين الدين الذي يقول: بأن اللَّه -تعالى- خالق المخلوقات، وله إرادة، وبين الفلسفة التي تقول بانعزال الإله عن العالم انعزالًا تامًّا، بحيث لا يعلمه، وليس له فيه إرادة، تنزيهًا له، فقالوا: بأن الإله مصدر المخلوقات، ولكن عن طريق وسائط روحية غير مادية، ومن خلال (فيض) لا خلق مباشر[١].

ولا شك في أن مثل هذه النظرية قد جمعت الضلال من أطرافه، وامتد ضررها على الدين حتى زماننا هذا، فقد أسست هذه النظرية لفكرة عزل الإنسان وأفعاله وجميع شؤون حياته عن إرادة اللَّه -تعالى- الشرعية، فضلًا عن تجريد الرب -تعالى- عن إرادته الكونية، وهي في الوقت نفسه تنقض ما جاء به الوحي من قصة بدء الخلق واضحة محكمة ومبينة.

وأرسطاليس الذي عظّمه ابن رشد هو أول من قال بالعقل الفعّال، وإن جاءت فكرته عنه غامضة في بعض جوانبها، ولهذا اضطرب قول من جاء بعده في مفهومهم له، فاعتبره بعضهم (الإله) كالإسكندر الأفردويسي، واعتبره (ثامسطيوس) قوة تجريدية في العقل البشري إذا تجرد من المادة وعوالقها، وبهذا قال ابن رشد، وقال أيضًا بعدم مفارقته للمادة[٢].

ولم تكن هذه المباحث العقيمة بمنأى عن نقد السلف وبيان زيفها وانعدام فائدتها، فقد نبه علماء الإسلام إلى أن («الْعَقْلُ» فِي كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ وَكَلَامِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَسَائِرِ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ هُوَ أَمْرٌ يَقُومُ بِالْعَاقِلِ سَوَاءٌ سُمِّيَ عَرَضًا أَوْ صِفَةً، لَيْسَ هُوَ عَيْنًا قَائِمَةً بِنَفْسِهَا، سَوَاءٌ سُمِّيَ جَوْهَرًا أَوْ جِسْمًا أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ، وَإِنَّمَا يُوجَدُ التَّعْبِيرُ بِاسْمِ «الْعَقْلِ» عَنْ الذَّاتِ الْعَاقِلَةِ الَّتِي هِيَ جَوْهَرٌ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ فِي كَلَامِ طَائِفَةٍ مِنْ الْمُتَفَلْسِفَةِ الَّذِينَ

---

(١) انظر: الفكر الإسلامي والتراث اليوناني، أميرة حلمي مطر ص٥٥ وما بعدها.

(٢) انظر: الدراسات النفسية عند المسلمين ص٣٠١، نقلًا عن مصادر المعرفة، الزنيدي ص٣٠٧.

يَتَكَلَّمُونَ في الْعَقْلِ وَالنَّفْسِ وَيَدَّعُونَ ثُبُوتَ عُقُولٍ عَشَرَةٍ كَمَا يَذْكُرُ ذَلِكَ مَنْ يَذْكُرُهُ مِنْ أَتْبَاعِ أرسطاطاليس أَوْ غَيْرِهِ مِنْ الْمُتَفَلْسِفَةِ الْمَشَّائِينَ، وَمَنْ تَلَقَّى ذَلِكَ عَنْهُمْ مِنْ الْمُنْتَسِبِينَ إلَى الْمِلَلِ)[1].

العقل عند ابن رشد:

ولقد كانت منهجية ابن رشد في نظرته إلى العقل ومكانته من الدين الأساس الذي بنى عليه الرشديون المعاصرون موقفهم من العقل، بوصفه مصدرًا للمعرفة، بل ومكّنتهم فلسفته من أن يذهبوا إلى أبعد مما ذهب هو إليه في هذا الشأن، وذلك بالنظر إلى الأصول والمبادئ التي وضعها ابن رشد في مجال المعرفة، ومن أهم تلك الأصول والمبادئ:

أولًا: أن الأصل الذي تصدر عنه الفلسفة - على اعتبار أنها قائمة على العقل والبرهان - ويصدر عنه الدين واحد، وهو (اللَّه تعالى)، أو (العقل الفعّال)، ومن ثَم فإن ما يأتيان به واحد، ولا يمكن أن يتضادا فيما جاءا به من الحقائق، (فإن الحق لا يضادّ الحق، بل يوافقه ويشهد له.. فالحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع، والمتحابتان بالجوهر والغريزة)[2].

ثانيًا: أن مصدر الحقائق في الفلسفة هو (عقل الفيلسوف)، وفي الدين (مخيلة النبي)، ولا شك أن ابن رشد وسائر الفلاسفة المنتسبين للإسلام يرون أن قيام الحقيقة إنما هو على العقل والبرهان، لا على الخيالات والأوهام، وبالتالي فلا مقارنة بين ما يتحصل من معرفة بالمخيلة، وما يتحصل بالتعقل، وفي ذلك إيماء بأن الحقيقة تُطلب من الفيلسوف لا من النبي.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٩/ ٢٧١.

(٢) فصل المقال، ابن رشد ص٣٩، وانظر: مصادر المعرفة، عبد الرحمن الزنيدي ص٣٧٦.

ثالثا: أن ما يأتي عن طريق المخيلة (أي: وحي الأنبياء) يأتي على أشكال رموز وأمثال تغلف بها الحقيقة؛ وذلك من أجل الرعاع الذين جاءت الشريعة لاستصلاحهم، فهم لا يستطيعون استيعاب الحقائق بصورتها المجردة كما يدركها الفلاسفة، فجاءت على الوضع المناسب لأفهامهم وعقولهم بقصد إصلاح حياتهم العملية.

وبناء على هذه المبادئ الفلسفية؛ فإن التوفيق المزعوم بين الشريعة والفلسفة إنما هو الإقرار بباطن الشريعة المتخفي وراء ظواهرها والمحمول على معانيهم الفلسفية الباطلة، وهي القضايا الفلسفية التي شهد بها العقل والبرهان عند ابن رشد، وعلى هذا فليس بمستغرَب عليه أن يرى هو والذين اتبعوه بأن (المعرفة العقلية) هي أوضح وأصفى من المعرفة التي جاءت بها نصوص الشرع؛ وذلك لما يشوب الشريعة من أمثال ورموز تصلح للعامة، ولا تصلح لأهل العقول في زعمهم[١].

كما أنه إذا كان عصرنا الذي نعيش فيه هو عصر العقل والتنوير بزعمهم فإنه لم يعد للفيلسوف ولا لعامة الناس حاجة إلى النبي أو النبوة أو الوحي، ولا إلى ما يأتي من طريقها من المعارف والحقائق، وبنوا على هذا الأساس كثيرا من أفكارهم حول الوجود وما وراء الطبيعة، فوصلوا إلى نتائج مخالفة للإسلام، لا تختلف عن تلك المسائل التي كفَّر العلماء لأجلها الفلاسفة[٢].

وابن رشد وإن لم يفرد في كتبه مبحثًا خاصًا عن (المعرفة أو نظرية المعرفة)[٣]، إلا أنه قدم نصوصًا فلسفية في هذا المقام استعان بها الرشديون، واستشهدوا بها في مؤتمراتهم وندواتهم، وبنوا عليها

(١) انظر: المنقذ من الضلال، الغزالي ص١٠٤.

(٢) انظر: المنقذ من الضلال، الغزالي ص١٠٤.

(٣) انظر: ابن رشد فقيه الفلاسفة وفيلسوف الفقهاء، محمد عمارة ص٣٤.

تهويلاتهم لعقول الفلاسفة، ومن أشهر ما تكرر في مؤتمراتهم من نصوصه قوله: (إنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة الشرع، فإن الحق لا يُضادّ الحق، بل يوافقه ويشهد له)[1].

والنظر البرهاني عند ابن رشد قائم على تقديس العقل، وتقديمه على نصوص الوحي، واهتمامه بـ(العقل) ظاهر في كتبه، تارة باسم (البرهان)، وتارة باسم (الحكمة)، وتارة باسم (المعقول) ونحوها من الكلمات التي تؤول في نهاية الأمر إلى تعظيم العقل، ووضعه في مقابل الدين والوحي، يقول ابن رشد: (الحكمة هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان)[2].

والبرهان هو: (النظر بالعقل في الموجودات.. والشرع أوجب النظر العقلي في الموجودات، وأن سبيل النظر هو القياس العقلي، وأن أتم أنواع النظر هو البرهان)[3].

كما أن تعظيمه (الفلسفة)، ودفاعه عنها وانتصاره لمناهج الفلاسفة هو أيضًا من تعظيم (العقل) الفلسفي الذي يقدمه أصحاب الاتجاه العقلي على الوحي في دلالته على الحقيقة، واستقلاله بالمعرفة.

وأصحاب الاتجاه الرشدي جميعًا يثبتون هذه المقابلة بين الوحي والعقل، ويستفيدون من عقلانية ابن رشد الفلسفية في التأكيد على أفضلية ما دلت عليه عقولهم في مقابل ما دل عليه الشرع، تقول زينب الخضيري: (لا شك في أن مِن أهم المفارقات بين الدين والفلسفة، هو أن الدين مصدره الوحي، في حين أن الفلسفة مصدرها العقل ومن نتاجه)[4].

---

(١) فصل المقال، ابن رشد ص٣٩.

(٢) تهافت التهافت، ابن رشد ص١٠١.

(٣) فصل المقال، ابن رشد ص٢٣.

(٤) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة القرون الوسطى، زينب الخضيري ص٨٤.

ويشير محمد المصباحي إلى استعمال ابن رشد لمفردات مرادفة للعقل في كتبه، كمثل مفردة (الطبيعة)، و(الإنسان)، وأن العقل مثل الوحي في الوصول إلى الحق، فقال: (. . كانت الغاية من هذا المركب النظري من المفاهيم والتوازنات التي قدمها ابن رشد هو إثبات اشتراك الطبيعة والإنسان في نفس المعنى، وهو معنى النظام والترتيب، الذي هو أحد معاني العقل القوية، واشتراك الإنسان والشريعة في البحث عن الحق، كما كانت الغاية منه حثّ الإنسان على تحمل مسؤولية خلافة اللَّه في الأرض)[١].

وقد تحدث ابن رشد عن وظيفة العقل، وذكر فيه تقسيمات فلسفية كثيرة، على طريقة الفلاسفة التي لا تخلو من تكلف في التقسيم والتفريع، كتقسيم العقل من جهة وظائفه إلى (قبول وخلق)، أو (انفعال وفعل)، أو (قوة وفعل) ونحو ذلك[٢].

وهي تقسيمات تلقّفها بعض الرشديين بإعجاب كبير، وبصدود وإعراض عجيب عن ذكر وجوه إسهامها في إضافة فائدة تذكر إلى العلوم والمعارف المعاصرة، وما ذلك إلا لكونها ليست ذات فائدة علمية تذكر[٣].

لكن مما يجدر ذكره هنا أن بعضهم جعل من ابن رشد بناء على شدة عنايته بالعقل في مؤلفاته ضمن الاتجاه العقلي المقابل للاتجاه الحسي في مبحث المعرفة، وأن فلسفته كانت تدعو إلى تغليب العقل والفكر على الحواس، بخلاف ما قاله بعض المتأثرين بالماركسية كفرح أنطون وغيره[٤].

---

(١) فلسفة ابن رشد، محمد المصباحي ص٢٩.
(٢) المرجع السابق ص٢٠.
(٣) المرجع السابق ص٢٠.
(٤) انظر: الحضارة والعقل، أحمد بشيري ص٤٧.

العقل في الفلسفات الحديثة:

وأما في الفلسفة الحديثة فقد اتجهت في مفهومها للعقل إلى ظاهرة الوعي الإنساني التي يعرفها العقليون بأنها: مجموعة المبادئ القبلية المنظّمة للمعرفة، المتميزة بضروريتها وكلّيتها واستقلاليتها[١].

كما أن مصطلح (العقلانية) عنت في المجال الديني ذلك المذهب الذي يعتد بالعقل مقياسا لحقائق الوحي، فيقبل منها ما شاء ويرفض ما شاء، ويقابله المذهب الذي يجيز خرق العادة ويرى أن الدين مستوى يعلو على العقل فلا يصح أن تختبر حقائقه بمقاييس العقل، وإلى كل من هذين المذهبين ذهب فلاسفة غربيون بارزون، فكان سبينوزا مع الأول، وديكارت مع الثاني[٢].

ومقصود هذا الاتجاه بقبلية هذه المبادئ هو فطريتها، وكونها سابقة على التجربة، وأنها موجودة في الإنسان منذ ولادته، وأن كل ما هو موجود فهو مردود إلى تلك المبادئ العقلية السابقة على التجربة، خلافًا للحسّيين الذين لا ينكرون العقل إنكارًا تامًّا، ولكنهم يرون أن العقل في أصله خالٍ من مبادئ قبلية، بل هو عندهم صفحة بيضاء تنقش فيها التجربة الحقائق والعلوم[٣].

وعلى أي حال فإنهم يلتقون في أن العقل: أداة التمييز بين الحق والباطل، والصواب والخطأ، وأنه المبادئ اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء جميعًا[٤]، أو أنه معانٍ مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا ٢/ ٨٧.

(٢) انظر المدخل إلى الفلسفة العامة، حسن محمود الشافعي ص١١١، المعجم الفلسفي، جميل صليبا ٢/ ٩١، والمعجم الفلسفي، مراد وهبة ص٢٧٩.

(٣) انظر: مصادر المعرفة، عبد الرحمن الزنيدي ص٣٠٩.

(٤) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية ص١٢٠.

الأغراض والمصالح، أو قوة تدرك صفات الأشياء من حُسنها وقُبحها، أو كمالها ونقصانها، ونحو ذلك من المعاني التي تعبّر عن رؤية المذهب العقلي، أو الاتجاه العقلي، أو العقليين[١].

ولا شك في أن العقل يؤدي وظيفتين رئيستين هما:

الأولى: أنه ينظّم الإدراك الحسي ويحوله إلى معرفة، يسميها بعض الباحثين (معرفة بَعْدِية)، أي بعد الخبرة والتجربة.

الثانية: حين يكتشف العقل المعرفة في استقلال عن الحواس، فتسمى هذه المعرفة (معرفة قبلية)، أي قبل التجربة، أي أنها تقوم على مفهوم الأفكار الأولية، أو النظرية، أو القبلية، حيث تعتبر نابعة من العقل ذاته باعتباره مصدرًا للمعرفة.

وبتعبير أعم وأشمل فإن العقل لا يعمل إلا حينما تجتمع لديه صور من المدركات الحسية الظاهرة والباطنة، وأخبار الآخرين المتحدثة عن المعارف، وحينما يتخيل صورًا تركيبية جديدة يبتكرها، إلى جانب الأصول الفطرية الثابتة، فتتألف موازين العقل وقوانينه الذاتية ليقوم بوظائفه الفكرية كالاستقراء، أو الاستنباط، وقياس الأشباه والنظائر على بعضها، أو المتضادات لمعرفة النقيض والعكس[٢].

وبناء على ما سبق من حاجة العقل إلى المدركات الحسية؛ فإن حديث كثير من الرشديين - ومن أبرزهم عاطف العراقي - عن مكانة العقل وقدرته على تحصيل اليقين مبالَغ فيه وغير مسلَّم؛ وذلك لأن إدراكات العقل ليست جميعها من قبيل اليقين، بل هي متذبذبة بين مراتب الإدراك، اليقين، والظن الراجح، والشك، والظن المرجوح- أي: الوهم -، والباطل بيقين[٣].

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا ٢/ ٨٤ وما بعدها.

(٢) انظر: مقالة في المعرفة، عدنان زرزور ص٣٩.

(٣) المرجع السابق ص٣٩، وانظر: المعرفة اليقينية بين الحس والعقل، أحمد الدغشي، مجلة المعرفة، عدد ١٧٤، بتاريخ ١٦/ ١٠/ ١٤٣٠هـ.

وهذه المراتب الثلاثة الأخيرة مفقودة في الخطاب الرشدي المعاصر، وليس للرشديين - حسب اطلاعي - تحرير فيها، وإنما يذكرونها على وجه الاعتراض على خصومهم من أهل السنة، أو من يسمونهم بأصحاب الاتجاهات الدينية، بينما يبقى اليقين عند الرشديين مقصورًا على العقل الأرسطاطاليسي الذي انتصر له ابن رشد.

وأخطر ما في هذا المسلك المعرفي هو انسياق الرشديين مع التيارات الفلسفية الغربية في التعدّي على الوسائل الأخرى للمعرفة بالتهميش والإبطال، فتطاولوا بالعقل الذي عظّموه على مصادر يقينية أخرى في المعرفة، وأعني تحديدًا مصدر (الوحي) المتضمن في كتاب اللّه تعالى وسُنة نبيه ﷺ.

فضلًا عن مشكلة أخرى وقع فيها العقليون فإنهم حين يتحررون من المفهوم اليوناني للعقل، لا يجدون بدا من الإقرار بكونه أداة للمعرفة، وبناء على ذلك لم يصح منهم اتهامهم لمخالفيهم بإلغاء العقل، إذ أن معظم خصومهم سواء من أهل السنة الذين يسمونهم (النصيين)، أو الاتجاه الإشراقي[1]، أو من الحسيين، أو غيرهم، لا يلغون العقل أو يستغنون عنه تمامًا، بل إن كل مذهب من تلك المذاهب قد أخذ بالعقل بوجهٍ من الوجوه، وقيّدوه بما رأوه، بينما قيده أهل السنة بضابط النص المعصوم، فاستقامت لهم أحكامه، ولم تستقم لغيرهم.

---

(١) **الإشراق**: اتجاه فلسفي تنسب إلى المشارقة الذين هم أهل فارس، وتقوم فلسفتهم على الكشف والذوق، وهي في مقابل فلسفة المشائين، وذكر الجرجاني أن الإشراقيين هم أتباع أفلاطون في إيران، ومن أعلام هذا الاتجاه السهروردي الملقب بشيخ الإشراق، وقد خلط الفلسفة الإيرانية باليونانية وبكلام الفارابي وابن سينا، وبالباطنية، وخاصة نظرياتهم في الإمامة والعقول العشرة والنور المحمدي. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني ١/ ١٤٨.

موقف الاتجاه الرشدي من العقل مصدرًا للمعرفة[1]:

لقد أسرف الرشديون في دعوتهم إلى اعتماد مسلك العقل، فهو عندهم مفتاح النهضة والتغيير الأوحد، ويجب أن يركن إليه في تطوير المعارف، وتقليص مواطن الغموض والإبهام في العلاقات التي تربط الإنسان بالوجود، وبناء عليه فقد استبعدوا كل تصور أو فكرة لا تقدم تفسيرًا عقليًا للوجود، وعدوا ما لم ينطلق من العقل في ذلك التفسير خرافة أو أسطورة.

ولم تخل مؤلفات الرشديين ولا مؤتمراتهم وندواتهم من الإشادة باستعمال ابن رشد العقل في مبحث المعرفة، ففي دليل مهرجان ابن رشد الذي أقيم في الجزائر ما نصه: (ابن رشد غني عن التعريف، فهو من أرفع قمم الفكر الإنساني عامة، والفكر الإسلامي العربي خاصة، تمثلت فيه ظاهرتان جديرتان باهتمامنا المعاصر، أولاهما: أن ابن رشد قد اجتمعت لديه من ناحية نتائج فكر سابقيه من الفلاسفة.. أما الظاهرة الثانية التي تمثلت في أعمال ابن رشد وفي حياته فهي: تمجيده للعقل، واتخاذه إياه أساسًا ومنهجًا لكل نظر وتأمل، واعتماده البرهان العقلي دليلًا وحيدًا إلى المعرفة اليقينية)[2].

ويقول عاطف العراقي: (التزم ابن رشد بهذا الطريق، طريق العقل الذي يعد أعظم الأشياء قسمة بين البشر، في دراسته لنظرية المعرفة، والبحث في الوجود، والبحث في الإلهيات، وأيضًا في نقده لآراء

---

(١) هناك دراسات كثيرة تناولت العقل عند ابن رشد من منظور فلسفي أو نفسي، ومن تلك الدراسات: (نظرية ابن رشد في النفس والعقل) لمحمود فهمي زيدان، و(نظرية المعرفة عند ابن رشد) لمحمود قاسم، وانظر: إشكالية العقلانية الرشدية، محمود أمين العالم، ضمن كتاب حوار حول ابن رشد ص٤٣.

(٢) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٥٠٩.

الفلاسفة الذين سبقوه، من أمثال الفارابي وابن سينا، بالإضافة إلى أهل الظاهر، الذين يحاربون القياس الشرعي والتأويل العقلي)[1].

ورأى عاطف العراقي أن الإنسان يسير في حياته الفكرية على هدي طريق من ثلاثة: إما حسي تجريبي، وإما عقلي، وإما أنه يحاكي الناس ويقلدهم، فالأول هو المذهب التجريبي، والثاني هو العقلي، والثالث هو التقليدي؛ أما صاحب المذهب العقلي فيؤمن في نظر عاطف العراقي بقيمة العقل، وبأن له مبادئ أولية يعتمدها ويهتدي بها، ويتخذ العقل مقياسًا ومعيارًا يحكم على أساسه على الأشياء بأنها صواب أو خطأ[2].

ويرى عاطف العراقي أيضًا بأن كل شيء له وجود بعلة معقولة، ولذلك فكل ما هو موجود فهو معقول وقابل للمعرفة بالعقل، فالعقل الإنساني قادر بلا مساعدة خارجية على تحصيل الحقيقة الموضوعية، ومادة المعرفة قد أُخذت من العقل نفسه، العقل وليس من التجربة أو من خارج العقل، أي: أنها أفكار أولية واضحة تترتب عليها نتائج بالضرورة، كما أن العلم عنده يحدث بإدراك العقل للكليات المجردة، وذلك بتجريد المعقولات من المحسوسات، ثم اكتشاف العلاقات بينها[3].

وهو يزعم بأن سلوك طريق العقل الذي أعاد ابن رشد تأسيسه ضروري لأمتنا من أجل المشاركة في الحرية الفكرية الإنسانية المعاصرة، وتحقيق مستقبل أفضل للأمة العربية، ولا يمكن أن يحصل ذلك إلا باعتماد (المنهج العقلي) و(العقلانية) طريقًا أساسًا للتقدم الحضاري والإنساني[4].

وينبغي أن ننتبه إلى أن مفهوم (العقل) أو (العقلانية)، أو (المذهب

---

(١) المرجع السابق ص٥٠٩.

(٢) تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، عاطف العراقي ص٤٣، ٧٢.

(٣) تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، المرجع السابق ص٤٣.

(٤) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٣٦٤.

العقلي) في حديث الرشديين عن أسباب النهضة والتحضر، أو في سياق مناقشاتهم لأسباب تخلف الأمة لا يقف عند حد الخلاف الجزئي الذي سبقت الإشارة إليه في التفريق بين (الاتجاه العقلي) و(الاتجاه الحسي)، وإنما يتعداه إلى فرض الفلسفة بديلًا عن الدين، وتقديم الهوى على الشريعة، متمثلًا بالاتجاهات الفلسفية الوافدة، والنظريات المنسوبة إلى العلم الحديث ونحو ذلك من صور الهوى المصادم للدين الذي يسمونه عقلًا أو عقلانية.

وكذلك عند تأكيدهم على قيمة العقل في فلسفة ابن رشد فإنهم لم يقصدوا حَصْره في فلسفة ابن رشد، ولا اختصاصه به، بل العقل عندهم عقل عام واحد يشترك فيه جميع البشر، وأوْلى من يناله شرف العقل والتعقل عندهم هم فلاسفة الفكر الأوروبي.

وعلى كل حال، فسواء تأثر الرشديون بالاتجاه الحسي كما يلمح من كلام فرح أنطون وطيب تيزيني، أو بالاتجاه العقلي كما هو حال عاطف العراقي ومحمد عابد الجابري؛ فإن تأثرهم بهذا الاتجاه أو ذاك لا ينفي وحدة موقفهم في رفض الشرع وتقديم الهوى عليه، سواء تقدم الحسّ على العقل أو العكس.

وأما النص الشرعي فهو إما خارج عن الاعتبار بالكلية، ولا قيمة له في مبحث المعرفة عندهم، وإما أنه معتَبر لكنه خاضع وتابع للعقل، وفي كلا الحالتين يكون المقصد الأهم بالنسبة لهم هو التأكيد على ضرورة استبعاد تأسيس قضايا المعرفة على الدين، واستقلال الوحي بشيء من سبل المعرفة الحقة.

ولقد انطلق هؤلاء في مجادلاتهم مع أهل السنة من رؤيتهم أن العقل هو أصدق محكّ للوحي، ومقياس لتمييز الحقائق التي جاء بها الشرع، ورفضوا ما لا يتماشى مع عقولهم، ولطالما ردّدوا هذا الكلام في

مؤتمراتهم وندواتهم وكتاباتهم، وأنه (إذا كانت الفلسفة الحقة هي نتاج العقل الإنساني، فليس هذا العقل في الحقيقة إلا منحة اللّه إلى الإنسان، كذلك فإن الشريعة هي منحته إلى البشرية، ولا يمكن أن تتعارض منحتان آتيتان من مصدر واحد)[1].

وكما أُطلق وصف المذهب العقلي في التاريخ الأوروبي النصراني على مَا يقابل مذهب القائلين بخوارق العادات من رجال اللاهوت، فقد حاول الرشديون العرب أن يجعلوا من تسمية (المذهب العقلي) علامة فارقة أيضًا بينهم وبين الاتجاه الإسلامي السائد في البلاد الإسلامية.

وقد ذهبوا في سياق تعظيم (العقل) إلى أبعد مما ذهب إليه ابن رشد في بعض نصوصه التي ذكر فيها أنه لا يجوز البحث في (أصول الشرائع) بالعقل[2] - وإن لم يلتزم هو بذلك-، حيث دعا فرح أنطون مثلا إلى بحث مسائل الاعتقاد وفق المنهج العقلي الفلسفي الذي مارسه ابن رشد، مع اعتباره لنظرة الدين بناء على ما ذكره من وجوب التفريق بين دائرة الدين ودائرة الفلسفة، واحترام الاثنين معا، واعتبار كل منهما حقيقة في مجاله[3]، فقال فرح أنطون: (ونحن لا نجاوب عن ذلك بما كان يجيب به ابن رشد بأنه لا يجب البحث في هذه المسائل عقليًا، فإن العقل في هذا الزمان لا يعرف حدًّا لبحثه، ومتى وُضع له حدّ فإن ذلك بمثابة خنقه وقتله)[4].

فمن الواضح أن تقييد ابن رشد للتأويل من أن يدخل في المسائل

---

(١) ابن رشد هوية عربية أم إسلامية، حامد طاهر، ضمن كتاب حوار حول ابن رشد ص٣٦.

(٢) تهافت التهافت، ابن رشد ص٣٣٧، ٣٧٣.

(٣) انظر: ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون ص١٢٢.

(٤) ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون ص٢٢٢.

العملية لم يعجب فرح أنطون الذي رأى أن في وضع مثل تلك الحدود والتقييدات تقييدا لحرية العقل، وذلك أن هناك فرقًا بين وظيفة العقل ووظيفة القلب عند فرح أنطون، وأن الدين من وظيفة القلب، والدنيا من وظيفة العقل، ومحاولات تقييد العقل بقيود وضوابط هي بمثابة سجن أو حاجز له، وذلك لأن: (شيطان العقل قد يتغلب أحيانًا على الحاجز الموضوع أمامه فينسفه نسفًا مهما كان قويًا، وحينئذ تزلزل الأرض زلزالها وتخرج أثقالها، وتسقط مبادئ وتقوم مبادئ)[1].

لكن الأمر اختلف عند مراد وهبة، حيث تطرف في ماديته أكثر لما تحفَّظ على فكرة فرح أنطون في العلاقة بين الدين والعلم (أي الفلسفة)، ورأى أن ما ذهب إليه فرح أنطون مخالِف لما ذهب إليه ابن رشد؛ إذ إن ابن رشد يخضع الدين للعقل؛ بفضل ما لدى العقل من قدرة على التأويل، وبفضل ما سمحت به فكرة وجود المعنى الباطن للنص الديني الذي يمكن من خلالها أن يطوع الدين وعقائده وأحكامه لمقتضيات العقل[2].

ومهما تفاوتت آراؤهما في وظيفة العقل؛ وتنوعت أساليبهما في التعبير عن إقصاء الدين، فإنهما يتفقان على أن الوحي ليس مؤهلًا للاستقلال بالمعرفة دون العقل، وأن العقل ليس يمكن أن يكون تابعًا للوحي، بل هو فرد في المعرفة، يقول عاطف العراقي: (إن ابن رشد أقام دراسته لمشكلة المعرفة على أساس العقل، وبيَّن لنا أن التمييز بين الخير والشر إنما يقوم على العقل وحده. . ومن المؤسف أننا نبحث اليوم عن حلول للكثير من

---

(١) ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون ص٢٢٢، وانظر: موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، سعيد فودة ص٢٧٤.

(٢) انظر: مدخل إلى التنوير، مراد وهبة ص١٥، وانظر: ابن رشد بين الغرب والإسلام، محمد عمارة ص١٥.

المشكلات في الوقت الذي قدم لنا فيه ابن رشد المفتاح أو المنهج الذي يساعدنا على حلّ هذه المشكلات)[1].

ومن أجل ذلك استحقت بعض الفرق الكلامية شيئا من إشادة وثناء عاطف العراقي بناء على مدى قربهم من العقل الفلسفي وتأثرهم به، وتسلطهم على دلالات نصوص الشرع بالتأويل الذي يعده وأمثاله عملًا عقليًا جديرًا بالاهتمام، فوضع عاطف العراقي المعتزلة في حال وسط، بين الفلاسفة وبين الدخلاء على الفلسفة، وأثنى عليهم بقوله إنهم: (قاموا بدور كبير وخلاق لأنهم لم يتخلوا عن العقل)، لكن نقطة خلافه معهم هي أن اتجاههم كان في الأساس اتجاهًا كلاميًا جدليًا، لا يرقى إلى مستوى البرهان، وأن بضاعتهم هي بضاعة الجدل، لا بضاعة البرهان على حدّ قوله[2].

ودعا إلى (ثورة عقلية) تقوم على فلسفة ابن رشد، وإلى عدم الانحراف عن مساره العقلي إلى مسارات أخرى تخرجنا إلى خارج الفلسفة العقلية السليمة؛ وذلك لأن: (العقل هو الذي يصحّح نفسه بتمرده على نفسه، من العقل وبصحيح العقل؛ إذ لا يقوم اللامعقول بتصحيح المعقول، فصحيح أن العقل قد يكون بطيئًا في سيره، ولكن هذا البطء راجع إلى أنه يشقّ طريقه وسط الأشراك، وأنه دومًا يعود آنًا بعد آن إلى الوراء، لكي يُحكِم خطاه نحو مستقبل ينتظره، ومهمات غاية في التنوع، فلا يجب أن نلوم العقل على المهمات التي لم ينجزها، بل يجب النظر إلى المهام التي أنجزها، والمهام التي ما زالت أمامه لإنجازها، والتي من المؤكد أنه سيعمل على إنجازها، كما يثبت ذلك تاريخ الفكر الإنساني والفلسفي المتمسك بالعقل)[3].

(١) الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص١٦.
(٢) انظر: ثورة العقل في الفلسفة العربية، عاطف العراقي ص١٩.
(٣) تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، عاطف العراقي ص٣٤.

ويلحظ القارئ فيما سبق كيف أن عاطف العراقي يؤكد على وجوب تمرد العقل على كل دعوة إلى ضبطه أو ترشيده، وهو يعني بـ(اللامعقول) الكتاب والسنة، فإن وصايتهما على العقل مرفوضة عنده، (إذ لا يقوم اللامعقول بتصحيح المعقول) كما زعم.

كما أن من أخطر ما شملته تعميماتهم في ثناءاتهم على العقل الرشدي جرأته في اقتحام مباحث (الإلهيات)، ومعلوم كيف ضل الفلاسفة المنتسبين للإسلام تبعا لفلاسفة اليونان في هذا الباب أكثر من غيره؛ لما أتوا فيه بما يعارض تعاليم الأنبياء، سواء في مفهوم العقل أو حدوده ووظيفته، فليس بمستغرب أن يهتم أصحاب الاتجاه الرشدي بمباحث الفلاسفة اليونان حول العقل، كما اهتم بها من قبلهم شيخهم ابن رشد الذي ألبسوه رغم انحرافه العقلي لباس الإيمان والدين والاستقامة، كما قال محمود قاسم عنه: (أما أبو الوليد ابن رشد فقد كان فيلسوفًا عقليًّا ومؤمنًا في الوقت نفسه، دون أن يكون في ذلك تناقض ما، ودون أن يضطر إلى تحقير عقله أو الغضّ من شأنه، كذلك كان مؤمنًا مخلصًا؛ لأنه حاول التوفيق بين دينه وبين فكرته الفلسفية)[1].

العقل المعتبر عندهم هو العقل الأرسطاطاليسي اليوناني:

وقد هاجم عاطف العراقي في كتابه (ثورة العقل في الفلسفة العربية) ما سماه (الثورة من الخارج) أي: خارج الفلسفة، وكان يعني بهجومه كل من نقد الفلسفة اليونانية من السلف، أو أهل الكلام والمتصوفة، على اعتبار أنها كانت معبرة عن تفكير عقلاني فذّ فقال: (نجد شكلًا من أشكالها يتبلور حول: نقد الفلسفة، والهجوم على التفكير العقلاني، ورفض الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي)[2].

---

(١) ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون ص٧٢، ومثله الدكتور محمد عمارة في دفاعه عن أصالة ابن رشد انظر: كتابه (ابن رشد فقيه الفلاسفة وفيلسوف الفقهاء).

(٢) انظر: ثورة العقل في الفلسفة العربية، عاطف العراقي ص١٨.

ووصف من دعوا إلى هذه المسالك من الرافضين لفكر اليونان بأنهم (دخلاء على الفلسفة، ولا يعتبرون فلاسفة من قريب أو بعيد)، وبالتالي فهم بعيدون كل البعد عن العقل في نظره[1].

وأما (الثورة من الداخل) فهي في زعم عاطف العراقي (البرهان) الذي نجده في طريقة ابن رشد؛ (لأن اتجاهه يقوم على البرهان واليقين، ويبتعد تمامًا عن الجدل الكلامي الأشعري)[2].

والثورة من الداخل التي دعا إلى إحداثها في داخل الفكر العربي، هي كما وصفها: (الدعوة إلى عمود الفلسفة)، أي إلى (العقل) وفق التراث اليوناني الذي شرحه ابن رشد، وإعلاء كلمته فوق كل كلمة، ولذا فهو يرى أنه لابد من عقد المقارنات والمفاضلات بين مختلف الاتجاهات الفكرية المتاحة في الثقافة العربية، والفرق والمذاهب على اختلافها، ثم

قياس مدى التزام كل منها بطريق العقل والبرهان الفلسفي[3].

وأما محمد عابد الجابري فهو من أكثر من كتب عن العقل والعقلانية من المعاصرين، واهتم بالكتابة عن العقل العربي، وتحليله، وتفكيكه، وتأسيسه، وربما كان مشروعه المتمثل في كتبه الأربعة وهي (نقد العقل العربي)، و(بنية العقل العربي)، و(العقل السياسي العربي)، و(العقل الأخلاقي العربي)، وجميعها في نقد العقل العربي، وتعظيم قدر الفلاسفة، من أطول ما قدمته الحداثة المعاصرة حول العقل العربي ومكوناته وآلياته.

ففي كلامه عن تكوين العقل العربي، ذكر من ضمن مكوناته (الموروث

---

(١) المرجع السابق ص١٨.

(٢) المرجع السابق ص٢٠.

(٣) انظر: ثورة العقل في الفلسفة العربية، المرجع السابق ص٢٩.

القديم)، وقصد به العقائد، والثقافات السابقة على الإسلام، وجعلها على قسمين:

الأول: اللامعقول، أو العقل المستقيل، وأدخل فيه التيارات (الهرمسية) التي عرفت في فترة الفتوحات الإسلامية، ومن تأثر بها من الفرق الإسلامية، كالشيعة والصوفية ونحوهم، وأضاف إليهم بعض فلاسفة المتصوفة.

الثاني: المعقول العقلي، ويسميه أحيانًا (العقل الكوني)، ويُلحِق به فلسفة أرسطاطاليس العقلية، ويُلحِق به كذلك تابِعَه ابن رشد[١]، وفي ذلك إقرار منه بمتابعة ابن رشد لأرسطاطاليس، بخلاف مراد وهبة الذي حاول أن يخفّف من وحشة تلك (التبعية)[٢]، ومع ذلك فإن ابن رشد عندهم جميعًا ووفق (العقل الكوني) كان يشكّل حلقة وصل بالتراث الأوروبي، ومن ضمنه فكر اليونان الذي فتنوا به، وبتوابعه، وبامتداداته في الفكر الأوروبي المعاصر، وبتأثيره على الاتجاهات السياسية التي ظهرت في البلاد العربية[٣].

ومحمد عابد الجابري في نقده للعقل العربي، وفي توظيفه لفكر ابن رشد، لاسيما في تقسيمه العقول إلى بياني، وعرفاني، وبرهاني، كان يقوم بذلك خدمةً للفكر العلماني الذي اجتهد في البحث عن جذور له في العقل الأرسطاطاليسي والرشدي.

---

(١) انظر: قراءة التراث في العصر الحاضر، وفاء اليامي ص (و)، وانظر: تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري ص١٥٩.

(٢) لم يقبل مراد وهبة بوصف ابن رشد بـ(التبعية)، رغم دعوته الصريحة للانفتاح على ثقافة الغرب دون قيد أو شرط، ورغم إقراره -على وجه المدح والإعجاب- بالتقاء فكر ابن رشد مع الفكر اليوناني، ولعله أحس بأن وصف ابن رشد بالتبعية لأرسطاطاليس تبطئ من تغلغل الفكر الفلسفي في الأمة، انظر: حوار حول ابن رشد، مراد وهبه ص٢٨.

(٣) انظر: نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، خالد كبير علال ص٢٢٢.

ولم يكن محمد عابد الجابري فيما كتب حول مشكلات العقل العربي المسلم مدافعًا عن صفائه من خلال ضبطه بالشرع، ولا عن نقائه من شوائب الديانات والأفكار الأجنبية التي دخلت عليه زمن الفتوحات الإسلامية، بل كان من ضمن ما قصده رمي العقل المسلم المنضبط بالشرع، وبأصول العلوم الشرعية الضابطة للاستدلال والاحتجاج بالقصور والتخلف.

وأنه طالما كان العقل العربي مفتقرًا إلى العلمية الحقيقية، وأن ما برز في بعض جوانبه من علمية فإنما لحقه بقدر حظه من الأرسطاطاليسية، وأن نقصه بقدر معارضته لنهج الفلاسفة الذي وضع أرسطاطاليس قدرًا كبيرا من أصولهم، واستفاد منه في نظره متفلسفة وعلماء بدرجات متفاوتة، يأتي على قمة أولئك المستفيدين ابن رشد[1].

وينبني على كلامه السابق أن الأصل الذي يستقي منه الإنسان عقيدته وشريعته ليس هو القرآن الكريم ولا السنة، ولا إجماع الأمة، بل هذه كلها قد جعلها محمد عابد الجابري (أصول بيانية، والبيان أعرابي صحراوي غير علمي)، ولكن الأصل هو العقل الأرسطاطاليسي الذي مثّل فكره قمة العقلانية والعلمية في نظره[2].

وكما كان عاطف العراقي متمسكًا بالعقل، وبكونه المعيار الأمثل والميزان الأوحد في النظر إلى الأمور، فكذلك بالنسبة إلى محمد عابد الجابري الذي لَخَّص موقفه من العقل بأن: الحداثة المطلوبة في معناها العام تعني (أن لا تكون هناك مرجعية غير العقل)[3].

وتأكيدًا على أن العقل عند هؤلاء هو العقل الغربي التنويري الذي

---

(١) انظر: قراءة التراث في العصر الحاضر، وفاء اليامي ص (و)، وانظر: تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري ص١٥٩.

(٢) انظر: قراءة التراث في العصر الحاضر، وفاء اليامي ص (و).

(٣) انظر مقدمة محمد عابد الجابري على كتاب فصل المقال ص٤٨.

عبّرت عنه الاتجاهات الفلسفية المصادمة للدين والرسل والرسالات في أوروبا نجد عاطف العراقي يقول: (نحن نسعى نحو التنوير الذي يقوم على تقديس العقل، ونؤمن بأنّ الثقافة الإنسانية يجب أن تتحرر من العادات والتقاليد الرجعية، وعن طريق التنوير نستطيع إرساء نظام ثقافي عربي يعتمد على مبدأ التنوير)[1].

وأكد على هذا المعنى من قبله محمود قاسم الذي ربط الحركة العقلية في أوروبا بالرشديين اللاتين ليعيد بذلك الفضل في نهاية الأمر إلى ابن رشد، يقول محمود قاسم: (حرم بنو ملته - يقصد ابن رشد - من تلك الآمال التي كان يحمله إنتاج هذا الفيلسوف، ونعني بتلك الآمال: هذه الحركة العقلية التي تحققت في أوروبا بفضل من أطلقوا على أنفسهم اسم الرشديين)[2].

وهذا العقل التنويري و(الحركة العقلية) تعبران عن الاعتدال والوسطية من وجهة نظر محمد المصباحي، بفضل عدم تحيز ابن رشد لطائفة ضد طائفة، ويدلل محمد المصباحي على مزاعم الوسطية والاعتدال عند ابن رشد بأخذه حينًا بمذهب الأفلاطونية، وحينًا بمذاهب المتكلمين، وحينًا بقول ابن سينا، وبحرصه على أن يبقى على (مسافة متساوية من هذه الأقوال) كما عبر محمد المصباحي، كل ذلك من أجل: (أن يبدوا للعالم متنوعًا متحولًا غنيًّا قابلًا للقراءة، ومن أجل أن يحتل العقل - ومن خلاله الإنسان - فيه المرتبة الأولى)[3].

ولم يقدم لنا الرشديون في تهويلاتهم حول العقل الرشدي، ومبالغاتهم في قيمته، عقلًا منضبطًا، ومحكمًا، ومأمونًا في تحصيل أنواع المعارف

(١) انظر: العقل والتنوير، عاطف العراقي ص٢٧.
(٢) ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون ص٣١.
(٣) فلسفة ابن رشد، محمد المصباحي ص١٤.

التي يحتاجها الناس، لا من داخل فلسفة ابن رشد ولا من خارجها، ولا من عقل أرسطاطاليس الذي أدى به عقله إلى جملة من الخرافات والأباطيل، وإغفال العمل، والجدل العقيم، وتناول مسائل لا طائل وراءها ولا يترتب عليها عمل، وهي في الوقت نفسه مفتقرة إلى الدليل والبرهان، ومغْرقة في التخمين والأوهام، وبعيدة عن العلم الصحيح، بل صار خوضهم في العقل ودندنتهم حوله سببًا في تخلف الأمة؛ نظرًا لخلوه من الثمرة العلمية والعملية المفيدة في تقدم المسلمين.

لقد جرّت أطروحات الرشديين حول العقل عند ابن رشد انتقادات إخوانهم العلمانيين بسبب ما ذكرته من ضعفها وعدم وضوح قدرتها على الإسهام في النهضة المرجوة، فشهد على سبيل المثال الكاتب الماركسي (محمود أمين العالم) بأن كثيرًا من الكُتّاب الذين تناولوا عقلانية ابن رشد كانوا مختلفين على الفكرة، وأن كل واحد منهم يعبّر في الحقيقة عن عقله هو، وفق ظرفه الزمني الخاص، المختلف عن ظرف ابن رشد، لاسيما و(أن مصطلح العقلانية يتضمن مفاهيم مختلفة باختلاف الفلاسفة)؛ كما يقول محمود أمين العالم[1].

وما استنتجه الكاتب الماركسي هنا صحيح[2]، فقد بحثت عن مفهوم

---

(١) انظر: إشكالية العقلانية الرشدية، محمود أمين العالم، ضمن كتاب حوار حول ابن رشد ص٨٣.

(٢) (العقلانية) لم تسلم هي الأخرى من الخلل، فقال عن العقلانية: (هي الممارسة التي يقوم بها العقل لتحصيل معرفة بحقائق الوجود من حوله، سواء كانت حقائق طبيعية، أو كونية، أو حقائق معنوية، أو نفسية، أو اجتماعية)، إشكالية العقلانية الرشدية في الكتاب التذكاري، محمود أمين العالم، ضمن كتاب حوار حول ابن رشد ص٣٩.

فالكاتب هنا قدم تعريفًا لا يميز الفهم الحداثي للعقلانية عن المفهوم الديني أيًّا كان اتجاهه؛ إذ إن كل الاتجاهات تدّعي أن العقل معها، وفي مقدمتها الاتجاهات=

محدد للعقل فيما أمكنني الوقوف عليه من كتب عاطف العراقي ومراد وهبة وطيب تيزيني وآخرين، فلم أجد مفهومًا واضحًا محددًا يتفقون عليه حول (العقل الرشدي) أو (العقلانية الرشدية)، **وغالب كلامهم حول (العقلانية الرشدية) إنما يرتكز على ممارسة الفيلسوف للتحريف وإبطال الشريعة تحت مسمى التأويل، والعقل شيء والتأويل شيء آخر.**

والحق في علاقة كل من الحسّ والعقل بالمعرفة بيَّنه أهل الإسلام مما استنبطوه من نصوص الكتاب والسنة، فذكروا أن لكل مصدر من مصادر المعرفة اعتبارًا في بابه ومجاله، كما أن في الشرع دعوة إلى العناية بهما، والاستئناس بما نتج عن كل منهما مما لا يتعارض مع الشرع، وقد لخَّص لنا شيخ الإسلام ابن تيمية تلك العلاقة بقوله: (وحقيقة المسألة: أن المعرفة منها ما يحصل بالعقل، ومنها ما لا يُعرف إلا بالشرع، فالإقرار الفطري، كالإقرار الذي أخبر اللَّه به عن الكفار، قد يحصل بالعقل، كقوله

= الدينية التي يعارضها محمود أمين العالم نفسه، فهي تقول بوجوب ممارسة عقلية بوجه من الوجوه في سبيل تحصيل معرفة بحقائق الوجود، مع مراعاة مجال المعرفة وحدودها، إن كانت غيبية فهي مستندة إلى الوحي بالنسبة لأهل الإسلام، وإن كانت في الطبيعة فهي تستند إلى الحس والتجربة، وهكذا.

وهناك مشكلة أخرى فيما قدَّمه محمود أمين العالم حول (العقلانية) تبعا لخلفيته الماركسية، ألا وهي استبعاده المجال الغيبي الإيماني (الميتافيزيقا) تمامًا عن مجال المعرفة، وهذه من أخطر إشكاليات الخطاب المادي عند المثقفين العرب.

كما أنه لا يشير في حديثه عن مصادر المعرفة إلى الوحي، فبعد أن ساق بعض صور الاختلاف بين (المنهج العقلي) و(المنهج الحسي)، وأن الرشديين يسعون في إقحام فلسفة ابن رشد ضمن هذا المنهج أو ذاك، أكد بإعجاب على اشتراك الجميع في مبدأ تنويري خطير يرفضه أهل الإسلام وهو الانفصال عن الوحي، فقال: (إن هذين النمطين المختلفين من العقلانيين يشتركان في أن الفعل العقلاني عند كليهما يتحقق دون أي مرجعية متعالية من خارج التجربة الإنسانية)، إشكالية العقلانية الرشدية، محمود أمين العالم، ضمن كتاب حوار حول ابن رشد ص٤٠.

-تعالى- : ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦١]، وأما ما في القلوب من الإيمان المشار إليه في قوله -تعالى- : ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ﴾ [الشورى: ٥٢]، فلا يحصل إلا بالوحي، كما في قوله: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى ۖ وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾ [سبأ: ٥٠])[١].

والقول بمنح العقل مزية على الحواس إلى الحدّ الذي يشعر بالميل نحو مذهب العقليين في مبحث المعرفة لا يخلو من غلو؛ إذ الوظيفة تكاملية بينهما، بحيث يمكن أن يقال: إنه وإن صحّ تميّز الإنسان عن غيره بالعقل، لكنه لن يحيل أيّ معرفة يدركها العقل بقوانينه الأولية إلى معارف حقيقية ذات قيمة لو لم تكن الحواس قد منحت له منافذ في تحقيق المعرفة، كما أن العقل البشري بما أودع الله فيه من مبادئ فطرية يشكل مصدرًا للمعرفة، ولكنه ليس المصدر الوحيد لكل المعارف، كما أنه لن يؤدي عمله بطريقة صحيحة إلا إذا سلك منهجًا صحيحًا في حركته الفكرية[٢].

وفي ضوء هذا البيان يفهم تشنيع القرآن الكريم على الذين لم يستفيدوا مما منحهم الله -تعالى- من أدوات المعرفة، حسيّة كانت أو عقلية، بأن زادهم سلبًا لفاعليتها، وتعطيلًا لوظائفها، كما في قوله -تعالى- على سبيل المثال: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰهُمْ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَٰرًا وَأَفْـِٔدَةً فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُهُمْ وَلَآ أَفْـِٔدَتُهُم مِّن شَىْءٍ إِذْ كَانُوا۟ يَجْحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ [الأحقاف: ٢٦].

كما لم يعد هناك ما يسوّغ المبالغة في قدر العقل لإظهار معارفه بمظهر

---

(١) درء التعارض، ابن تيمية ٧/ ٤٥٨.

(٢) انظر: مصادر المعرفة، الزنيدي ص٣٦٩.

اليقينيات كما يفعل الرشديون، سواء تقليدًا لابن رشد، أو لفلاسفة اليونان، أو الفلاسفة العقليين الأوروبيين، حين فرّقوا بين معارف العقل ومعارف الحسّ، فعدّوا الأولى يقينية، والثانية ظنية قابلة للشك[1].

خصوصًا وأننا نشاهد كيف أن العقل مخلوق تعجزه بعض العوارض أحيانا عن الوصول إلى صحيح الأحكام، وتتجنى عليه العاطفة، وينقطع دون التعصب والعجب، وغيرها من العوارض التي تضعفه عن إكمال دورته وتوهن حكمه، وما هو إلا مخلوق يحكم على نحو ما يُعطَى، فإذا قصُرت مسالكه الصحيحة عن تقصي الحقائق أنتج حكمًا مختلًا ومنقوصًا بقدر ما فاته في دورته الضرورية[2].

كما أننا نشاهده - أي: العقل - وهو يخدع في زماننا على وجه الخصوص بتكرار الأكاذيب، حتى ليتأثر العقل بتكرارها ذكرًا كما لو أنها تكررت وقوعًا، لا سيما لمن ملك الإعلام، فإن له سطوة وتأثيرًا في قلب الحقائق، أو تهويلها وهي صغيرة، أو تحقيرها وهي كبيرة، فتضطرب لذلك عقول الناس، وتتشتت أفهامهم تبعًا لتفاوتهم فيه ونسبيته عندهم[3].

وهذه الفلسفات السالفة الذِكْر وغيرها ما هي إلا جهود عقلية بدأت من العقل، وانتهت إليه، ويعتمد تماسكها على قوة العقل المنافح عنها أو ضعفه، وهي لا تتحاكم على اختلاف مدارسها إلى شيء غير العقل المزعوم في شأن الأفكار والأفراد والمجتمعات.

وليس يعني هذا أن أهل السنة يقفون ضد العقل، أو يلغونه، أو لا يعتدّون به، كما يفتري عليهم الرشديون وغيرهم، ولكنهم يرون أن

---

(١) المعرفة اليقينية بين الحس والعقل، أحمد الدغشي، مجلة المعرفة، عدد ١٧٤، بتاريخ ١٦/ ١٠/ ١٤٣٠هـ.

(٢) العقلية الليبرالية، عبد العزيز الطريفي -بتصرف- ص١٨.

(٣) انظر: العقلية الليبرالية، عبد العزيز الطريفي ص١٨.

العقل ميزان، وهو لما كان قابلًا للتضليل والخداع شأنه في ذلك شأن الحواس، فإن العقاب لا يكون عليه في الآخرة، بل على الجسد والروح، لا سيما مع قطعهما طريق الوصول إلى الحق عليه، كما أن الميزان لا يستحق العقاب إن طفّف وازنه فيه أو بخس في كيله[1].

ومن عجيب أمر هؤلاء العقليين وتناقضهم أنهم يستشهدون بنصوص الشرع ويوظّفونها في حديثهم عن صحة مسالكهم العقلية، فهل كان العقل الذي جعلوه معيارًا وحَكَمًا على نصوص الشرع محتاجًا إليها ليكتشف مكانته ويعرف قيمته وهيمنته عليها؟!

لكنه التلبيس والتدليس الذي يمارسونه مع نصوص الدين بانتقائية؛ من أجل تمرير المشروع العلماني، ومن هنا كان بعضهم يعسف الأدلة الشرعية من أجل أن يقول لنا: إنها دالة على فضل العقل الرشدي، كما في قول جابر عصفور: (أتذكر القيمة الرفيعة التي أنزلها اللّه ﷻ للعقل، حين أمرت نصوص القرآن بالتدبر والتفكر، بل حتى المراجعة والتساؤل والشك أحيانًا، وتلح على ذهني كلمات «التفكر» و«التدبر» و«التعقل» و«البصر» و«الإبصار» بمعنى الفهم والإدراك في الآيات القرآنية، من مثل: «أفلا تعقلون»، و«لقوم يعقلون»، و«إن كنتم تعقلون»، و«أفلا تتفكرون»، و«لعلهم يتفكرون»، و«لقوم يتفكرون»، و«أفلم ينظروا»، و«أفلا تبصرون».. وكلها وغيرها إشارات دالّة على إعمال العقل)[2].

إذن فمفهوم العقل عند هؤلاء خارج في وظيفته وعمله وحدوده عما شرعه اللّه تعالى، وحقيقته عندهم مطابقة الهوى، ولذا من الصعب أن تتغير مواقفهم منه، وهذا ما أقرت به زينب الخضيري في تعليقها على صمود

---

(١) المرجع السابق ص١٨.

(٢) محنة نصر أبو زيد في دلالاتها، جابر عصفور، في جريدة الحياة بتاريخ ٢٨ يوليو ٢٠١٠م.

الرشديين في أوروبا من أساتذة جامعة باريس في وجه تهديدات الكنيسة حيث قالت: (يبدو أن التاريخ يقول لنا هنا: إن العقل إذا انطلق في درب جديد، فمن الصعب إعادته إلى الدروب القديمة التي يكون قد سئمها مهما كان الثمن)[1].

نعم، إنه الهوى المتلبس بعقول الفلاسفة ومن تابعهم من الرشديين اللاتين والرشديين العرب، ولا يمكن لهم أن يتحرروا منه إلا بتجديد الإيمان بصحة ما جاء به الرسل، ومحمد ﷺ، والإقرار بحاجة البشرية إلى رسالاتهم، واليقين بأن ما جرى على المسلمين من التفرق والاختلاف كان بسبب تلك العقليات المصادرة لعلوم الأنبياء.

لقد تاهت الأمم في دروب الضلال لما أعرضت عن تعاليم الرسل والرسالات، والتجأت إلى عقولها القاصرة، وكم كابرَ بعض الرشديين حين زعم بأن تلك العقول القاصرة هي ما تتمايز به الأمم، ويتحقق لها به الفضل على غيرها، وليس في اتباعها لشرع اللّه تعالى، ورجوعها إلى تعاليم الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام-، فقال عاطف العراقي: (المفروض عندما نتباهى بصفتنا عربًا بحضارتنا وأمجادنا أن يكون مجال التباهي في الجانب العقلي، أما الجوانب الأخرى فتشاركنا فيها أمم أخرى)[2].

وكلامه هذا عجيب، ومعبّر عن جهل وتخبط وتناقض حاصل لكل من أوجب تقديم العقل على الشرع، وقلل من قدر الرسل والرسالات، إذ كيف يثني عاطف العراقي في كل مناسبة على جوانب الفكر الغربي، ومواطن العقلانية فيه، ويعلل تخلفنا ببعدنا عن عقلانيتهم، ثم يقول هنا: إن أمتنا تميزت عليهم بالعقلانية؟!

---

(١) أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص٥٧.

(٢) انظر: حوارًا معه، نُشر في جريدة (الصحافة) السودانية، بتاريخ ٣/ ٤/ ٢٠١٢م، عدد ٦٧١٥.

وأيّ معنى لدعوته إلى النهل من معين العقل اليوناني أو الغربي المعاصر، إذا كانت أمتنا مقدمة على اليونان وعلى الغرب في الجانب العقلي كما قاله هو؟!

إن الحق الذي يعتقده أهل الإيمان هو أن ما ميَّز هذه الأمة على غيرها هو دينها، وتوحيدها للَّه رب العالمين، وأمرها بالمعروف ونهيها عن المنكر، ويقينها بأن أسباب التحضر والتقدم كامنة في الاستمساك بالدين، لا في مفارقته كما يزعم الرشديون حين يدعوننا إلى ميراث الفلاسفة.

وضلالات الفلاسفة ومناهجهم المنحرفة كانت بفضل اللَّه -تعالى- ورحمته سببًا في أن قيَّض اللَّه -تعالى- لأمة الإسلام جهابذة العلماء من المجددين لأمر هذا الدين، ممن جاهدوا في إرجاع الأمور إلى نصابها الشرعي، فجددوا في الاعتقاد وفي الوجدان الإسلامي حقيقة عدم معارضة العقل الصريح للنقل الصحيح.

وأهل الإيمان أيضًا يرون أن أكمل الناس عقلًا هم أكثرهم اتباعًا للكتاب والسنة، وألصقهم بهدي أعقل البشر على الإطلاق وهو نبينا ﷺ، وأن الدين قد قرَّر لنا ما يجب اعتقاده فيما يتعلق باللَّه تعالى وأنبيائه ووحيه وأخلاقنا، وسياستنا واقتصادنا، وجميع شؤون حياتنا، وكل ما فيه سعادة الإنسان في الدارين قد جاء مبينًا في الوحي المعصوم الذي لا يمكن أن يتعارض ألبتة مع العقل الصحيح.

لكن ما يريده لنا الفلاسفة وأتباعهم الذين يروّجون لمناهجهم في زماننا هو أن نخلّف ديننا وراء ظهورنا عند النظر في الجوانب المختلفة من حياتنا، ونتجه إلى كلام الفلاسفة، بحجة أنهم أهل العقول، والعقل يهدي إلى الحق، وهو لا يخطئ بزعمهم، بينما هو عند أهل الإيمان يخطئ ويصيب، وهو حين يخطئ لا يعلم يقينًا أنه أخطأ، وحين يصيب لا يعلم يقينًا أنه أصاب، فكأن لسان حال سلفنا وعلمائنا الذين انتقدوا عقليات الفلاسفة

يقول: قد ضمن اللَّه لنا العصمة في الوحي، ولم يضمن لنا العصمة في اجتهادات العقل، أفنصير إلى المشكوك فيه وندع المتيقن؟![1].

وهذه النسبية العقلية الصحيحة في مضمونها قد نبَّه عليها شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه اللَّه تعالى-، وكأنه يرد على تخبط رشديي زماننا في موقفهم من وظيفة العقل وحدود إمكاناته، فقال -رحمه اللَّه تعالى-: (إن كون الشيء معلومًا بالعقل أو غير معلومًا بالعقل ليس صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، وقد يعلم الإنسان في حالٍ ما بعقله ما يجهله في وقت آخر، والمسائل التي يقال عنها: إنها قد تعارض فيها العقل والشرع، جميعها مما اضطرب فيها العقلاء، ولم يتفقوا فيها على القول بأن العقل يوجب كذا)[2].

وقال أيضًا: (إن الناس لو رُدُّوا إلى غير الكتاب والسنة من عقول الرجال ومقاييسهم وبراهينهم؛ لم يزدهم هذا الرد إلا خلافًا واضطرابًا وشكًّا وارتيابًا... إنه لو قيل بتقديم العقل على الشرع، وليس العقول شيئًا واحدًا بيّنًا بنفسه ولا عليه دليل معلوم للناس، بل فيها هذا الاختلاف واضطراب لوجب أن يُحال الناس على شيء لا سبيل إلى ثوابته، ولا اتفاق الناس عليه)[3].

فبيّن شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه اللَّه تعالى- أن كون الشيء معلومًا بالعقل أو غير معلوم بالعقل ليس صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، وأن الناس لو رُدُّوا إلى غير الكتاب والسنة من عقول الرجال ومقاييسهم وبراهينهم كما يريد منا الرشديون أن نصنع لم يزدهم هذا الرد إلا خلافًا واضطرابًا وشكًّا وارتيابًا، وأن العقول ليست

---

(١) انظر: موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، عبد الحليم محمود ص١٩١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ١/ ١٤٤.

(٣) المرجع السابق ١/ ١٤٦.

شيئًا واحدًا بيّنًا بنفسه ولا عليه دليل معلوم للناس.

وعلماء الإسلام الذين حذروا من مسالك أهل الفلسفة أكدوا على أن موقفهم من علوم الفلاسفة الضارة لم يكن نابعًا من إهدار قيمة العقل، كما يحاول أن يلبس الرشديون، كما لم يذموا الفلسفة لمجرد اشتمالها على اصطلاحات أو أفكار أو عقليات ذات مدلول صحيح، ولم يمنعوا من الدلائل الصحيحة في أمر الدين والدنيا، كبعض أدلتهم الصحيحة الموافقة للمنهج القرآني في معرفة الخالق، وبعض صفاته وأفعاله، بل إن علماء الإسلام كانوا أعرف بها منهم.

ولم يمنعوا كذلك من نظر صحيح في دليل صحيح يُفضي إلى علم نافع ومفيد، بل السلف أيضًا هم أكمل الناس نظرًا واستدلالًا واعتبارًا؛ لكونهم أول ما نظروا في أعظم الكلام وأكمله وأصدقه وأدله على الحق، وأوصله إلى المقصود بأقرب الطرق وأيسرها، وهو كلام رب العالمين[1].

وفي المقابل كان موقفهم صارما من العقل الفلسفي لكونه نابعًا من كثرة جهل الفلاسفة بالدين، وقولهم على اللّه بغير علم، وإطلاق الكلام فيه دون تقوى ولا هدى من اللّه، وكلامهم الباطل في الشرع هو من نتاج عقول بشرية لم تعرف الوحي حق المعرفة، بل كانت رهينة الفكر الوثني اليوناني وغيره، فكيف يمكن لهذه الوثنيات أن تجتمع مع نقاء الإسلام وصفائه؟!



(١) انظر: درء التعارض، ابن تيمية ٧/ ١٦٦.

التجربة في مباحث المعرفة

مر معنا الكلام عن مكانة الحس والعقل في اكتساب المعرفة، وأن الحس والعقل يمثلان مصادر ضرورية في تحصيلها، وبصرف النظر عن اختلاف الفلاسفة حول إمكان المعرفة، وعلاقة الواقع الخارجي بالذات العارفة، وكون الذهن والفكر انعكاس للواقع المادي أو خلافه، فإن تلك المسائل حصل فيها الخلاف بين الفلاسفة منذ القديم وحتى عصرنا الحاضر[1]، فتلك الخلافات لا تعنيني هنا، وإنما الذي يعنيني مدى إفادة ابن رشد والفلاسفة من أداتي المعرفة (الحس والعقل)، ومجالهما في تطبيقاتهم العلمية، وموقف أصحاب هذا الاتجاه من ذلك، هذا هو ما قصدته من (التجربة).

والتجربة في اللغة مفردة تعني الاختبار، ورجل مجرّب - بالفتح -: اختُبر في الأمور وعُرف ما عنده، ومجرِّب - بالكسر - عرف الأمور وخبَرها[2].

ويُرَاد بالتجربة في مباحث المعرفة: ملاحظة العالم ظواهر طبيعية في شروط معينة، يهيئها بنفسه ليصل من ذلك إلى علم قضية أو قضايا، وهذه القضايا: هي المجربات التي يعرفها المنطق بأنها: (القضايا التي يحتاج العقل في جزم الحكم بها إلى واسطة تكرار المشاهدة)[3].

---

(١) انظر: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، راجح كردي ص١٣٥.

(٢) انظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية ١/ ١١٤.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي ١/ ٢٦٩.

و(التجربة) معتبرة بالنسبة للمذاهب الفلسفية في المعرفة، عند الاتجاه العقلي والاتجاه الحسي على السواء، وهناك صورة متطرفة للاتجاه الحسي التجريبي ينكر هذا المقام للعقل[١].

ولقد أكد بعض الباحثين على أن لكل علم منهجه أو مناهج تخصّه، وذلك تبعًا لاختلاف موضوعاته، فردّها مؤرخ العلم التجريبي (أندريه لالاند) إلى أربعة مناهج رئيسة هي:

١- المنهج الاستدلالي الرياضي.

٢- المنهج الاستقرائي التجريبي.

٣- المنهج الاستردادي التاريخي.

٤- المنهج الجدلي.

وأكثر ما يهمنا هنا هو المنهج الاستقرائي التجريبي لقوة صلته بالعلوم الطبيعية، وفيه ينتقل الباحث من ملاحظة ظاهرة إلى افتراض فرض لتعليل وتفسير تلك الظاهرة، ثم الانتقال إلى التجربة للتثبت من صحة الفرض أو خطئه، ثم الانتهاء إلى وضع قانون كلي يشمل تفسير كل الظواهر المماثلة[٢].

وبذلك ينتقل الذهن من حالات جزئية مستقرئًا إياها ليصل من خلالها إلى أحكام عامة وقضايا كلية، مستعينًا على إثباتها بالتجربة؛ ليضمن صحة استنتاجه، ولأن هذا المنهج الاستقرائي التجريبي يتعامل مع كل ما هو مادي محسوس على أنه مهمّ في العلوم الطبيعية على وجه الخصوص، يقول أحد الباحثين: (نستطيع أن نقرر باطمئنان أن المنهج العلمي الصحيح يستحيل أن يتوصل الإنسان الفرد إليه دفعة واحدة أو خلال جيل واحد، وإنما هو يأتي

---

(١) انظر: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، عبد الرحمن الزنيدي ص٤٣٦.

(٢) انظر: الإسلام والعلم التجريبي، فاروق الدسوقي ص١٦.

نتيجة تراكمات لنتائج التأمل والاستبطان للعديد من الممارسين له ممارسة تلقائية)[1].

موقف ابن رشد من التجربة:

فإذا كانت التجربة بهذا المفهوم فما موقعها حينئذ في فلسفة ابن رشد؟

وما المنهج المعرفي الذي سلكه ابن رشد في الطبيعيات على وجه الخصوص؟!

إننا إذا ما نظرنا إلى ما كتبه وقرره ابن رشد في مباحثه الطبيعية، فسوف نقف على جملة من المسائل في الطب، والفلك، والمادة وخصائصها، وغير ذلك من المجالات التي لا يختلف الباحثون في أن مجالها المنهجي هو التجربة والملاحظة، وقد قدم فيها ابن رشد إسهامات وإضافات لا تنكر[2].

فهل كان ابن رشد يعتمد فيما قدم على التجربة؟

الذي بدا لي -واللّه تعالى أعلم- أنه بالنظر إلى اشتمال فلسفة ابن رشد في الطبيعة على أحكام واستنتاجات صحيحة، وأخرى قطع العلم ببطلانها، وبكونها من قبيل الخرص والتخمينات والأوهام الحاصلة نتيجة إهمال التجربة فيها، فسوف نستنتج أن إطلاق القول بقيام فلسفة ابن رشد الطبيعية على أساس من (التجربة) فيه تجوّز، فبالنظر إلى ما كتبه ابن رشد وقرره في فلسفته الطبيعية لن يجد الناظر في عدد من مسائل الطبيعة التي بحثها ابن رشد بدا من التسليم بمعرفته وممارسته للتجربة، واعتماده عليها، كما في (تلخيص الآثار العلوية)، و(طبائع الحيوان)، و(الكليات في الطب)[3]

---

(١) المرجع السابق ص١٥.

(٢) انظر: ابن رشد هوية عربية أم إسلامية، حامد طاهر، ضمن كتاب حوار حول ابن رشد ص٣٥.

(٣) انظر: الكليات في الطب، ابن رشد ص٢٦، ١٨٢، ٢٧٠، ٢٨٣، وانظر: التجربة والقياس في الطب عند ابن رشد، محمد بلقزيز، ضمن «الأفق الكوني لفكر ابن رشد» ص١٥٢.

وغيرها، وقد وقفت في تلك الكتب على نماذج من تفسيراته لظواهر الطبيعة بالعلل المادية، ومثل ذلك موجود أيضًا عند أرسطاطاليس قبله في كتبه الطبيعية[١].

والإمام الغزالي الذي كفر الفلاسفة في عدد من المسائل، وسفه مناهجهم، وطعن في مقاصدهم أشار إلى المعنى السابق حين أكد على أن أكثر أغاليط الفلاسفة كانت في الإلهيات[٢]، كما أقر شيخ الإسلام ابن تيمية بأن لأرسطاطاليس وأتباعه في الطبيعيات كلامًا جيدًا[٣]، وأثنى على صوابهم وجودة كلامهم في الطب والهندسة، والفلك، ونحوها، وأقر بأن للفلاسفة عقولًا عرفوا بها ذلك، وأنهم يقصدون الحق فيها[٤].

لكنّ ابن تيمية لم يدعَ أن كل ما قالوه في ذلك صواب، وسياق كلامه يبين أن مقصوده من ذكر صوابهم هو في مقابل الأخطاء والمغالطات التي وقعت للمتكلمين؛ حيث أكد على أن صوابهم في الطبيعيات - رغم بُعدهم عن الإسلام - أكثر من صواب المتكلمين، مع كونهم أقرب إلى الإسلام[٥].

ومع ذلك فإن من نظر في فلسفة ابن رشد الطبيعية وكثرة ما فيها من التخمينات والأوهام فسوف يرى بوضوح أن ابن رشد لم يلتزم التجربة التزامًا كاملًا، ولا مارسها ممارسة صحيحة كاملة[٦].

ومن أهم أسباب الضعف في تطبيق ابن رشد للتجربة هو تعصبه

---

(١) انظر مثلًا: تلخيص الآثار العلوية، ابن رشد ص٤٥، وانظر: ابن رشد وشرحه لأرجوزة ابن سينا، عمار الطالبي، ضمن أعمال ندوة «ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف» ص١٤٦.

(٢) انظر: المنقذ من الضلال، الغزالي ص١٥١.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيمية ص٢٠٨.

(٤) المرجع السابق ص٢٠٩.

(٥) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيمية ص٢٠٨.

(٦) انظر: نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، خالد علال ص١٧٢.

لأرسطاليس ومنهجه الصوري الذي أهمل التجربة، ومثل هذا التعصب والإعجاب الشديد لا بد أن يترك أثرا على آرائه في الطبيعيات.

ومن أمثلة تعصب ابن رشد للمنهج الأرسطاليسي الصوري أنه كان يرى أن النظر في صناعة الطب التي تقوم على التجربة في الأساس كما هو معلوم لا تتم إلا بالعلوم الفلسفية التي وضعها أرسطاليس، مستشهدًا بكلام للطبيب جالينوس يقول فيه: (إن الطبيب الفاضل فيلسوف بالضرورة)[1].

وقوله هذا يبطله الشرع والعقل والواقع، فأما الشرع فإن رسول اللَّه ﷺ قد حث على طلب العلاج وتعلم الطب في مثل قوله: (تداووا عباد اللَّه؛ فإن اللَّه سبحانه لم يضع داء إلا وضع معه شفاء)[2].

ولم يشترط تعلم الفلسفة ولا أمر بها، ولو كان ذلك شرطًا لأمر به، فدلَّ ذلك على بطلان زعم ابن رشد.

وأما عقلًا؛ فإن النظر الصحيح ينفي وجود ارتباط ضروري بين تعلّم صناعة الطب والفلسفة اليونانية أو غيرها؛ لأن هذه الصناعة - أي: الطب - هي صناعة تجريبية تطبيقية يُمارسها من طلبها، وتخصص فيها من دون أية ضرورة لمعرفة فلسفة أرسطاليس، ولا غيرها من الفلسفات.

وأما الواقع؛ فإن الإنسان عرف الطب وبرع فيه منذ القديم، في الحضارة المصرية وغيرها من الحضارات التي عرفت الطب قبل أن يخلق اللَّه -تعالى- اليونان وفلسفتهم بقرون عديدة، وقد مارسه أناس كثيرون من دون أن تكون لهم معرفة بفلسفة اليونان منذ ظهورها، وإلى يومنا هذا[3].

---

(١) انظر: رسائل ابن رشد الطبية، ص١٦٢.

(٢) صحيح ابن ماجه، الألباني ٢/ ٢٥٢، رقم: ٢٧٧٢.

(٣) انظر: نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، خالد علال ص٢٢٦.

ومن صور إهمال التجربة، سواء عند ابن رشد وعند شيخه أرسطاطاليس الذي عظَّمه وبالغ في مكانة منهجه وبرهانه ما يلي:

١- ذكر ابن رشد أن أرسطاطاليس أثبت أن الأرض ثابتة لا تتحرك، وأبطل رأي القائلين بحركتها، وبيّن أنها ساكنة بالطبع في الوسط[١]، وأكد ابن رشد على صحة رأيه، وزعم قيام الدليل على صدقه، دون تقديم دليل التجربة والملاحظة، وإنما الظن والتخمين ومجرد الترجيح بلا مرجّح.

٢- سرد ابن رشد بعض ما لا يقبله العلم ولا العقل بأسلوب الاحتمال والظن، مع عدم قطعه ببطلانها، كقوله: (مثال ما ذُكر أن في بعض بلاد الروم ثَمَّ نهرين مُتقابلين، إذا شربت الغنم من أحدهما ولدت خرافًا بيضاء، وإذا شربت من الآخر ولدت خرافًا سودًا)[٢].

فذكر هذه الخرافة بعبارة (ما ذُكر)، من دون أي إنكار واضح صريح لها، ولا تعقيب عليها، وكأنه يحتملها، ومثل هذه الخرافة لا يقول بها من وثق بالتجربة والملاحظة، واستعملها في منهجه العلمي.

وأما أخطاء أرسطاطاليس الذي عظَّم ابن رشد منهجه المعرفي، رغم أنه لم يكن يلتزم بالمشاهدة والتجربة في كثير من آرائه في الطبيعة، وإنما كان يعتمد على الظن والتخمين، والاحتمال والأخبار الضعيفة، ما يلي:

١- ظن أرسطاطاليس أن رقبة الأسد مُكوّنة من قطعة واحدة، فلا يستطيع تحريكها كيف يشاء[٣]، وهو ظن تبطله المشاهدة؛ لأن رقبة الأسد مُكونة من عدة فقرات، وليست من فقرة واحدة، وهو يعني أن أرسطاطاليس لم ير رقبة الأسد ولم يفحصها، وإنما قاله بالظن والاحتمال[٤].

---

(١) تلخيص السماء والعالم، ابن رشد ص٢٦٨.

(٢) انظر: تهافت التهافت، ابن رشد ص ٦٩، ١٠٢، ١٤٧، وتلخيص ما بعد الطبيعة، ابن رشد ص١٢٧.

(٣) انظر: كتاب طبائع الحيوان، أرسطاطاليس ص١٤ -مقدمة المحقق-.

(٤) انظر: طبائع الحيوان، أرسطاطاليس، المقالة الرابعة عشرة، تحقيق عزة محمد سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م، مقدمة المحقق، ص١٤.

٢- رأى أرسطاطاليس أن (فخذي وساقي الإنسان كثيرة اللحم، وأما سائر الحيوان ففخذاه وساقاه عادمة اللحم)[١]، وقوله عن الحيوان غير صحيح؛ لأن أفخاذ الكباش، والأبقار، والفيلة، والدجاج مثلًا، مليئة باللحم وليست معدومة اللحم، وهذا من غريب الأخطاء التي وقع فيها أرسطاطاليس، ودليل على غياب الملاحظة تمامًا في هذا الرأي.

٣- رأى أرسطاطاليس أن للنعامة ظلفين كالحيوان الذي له (أربع أرجل؛ لأنه ليس له أصابع بل أظلاف، وعلة ذلك من قِبَل أن عَظم جسده لا يُشبه عظم طير، بل يُشبه عظم حيوان له أربع أرجل)[٢].

وقوله هذا غير صحيح؛ لأن النعامة لها أصبعان في قدمها، وليس لها ظلفان كما ذكر أرسطاطاليس، وهما أصبعان قويان ومناسبان للجري وحمل جسم النعامة الكبير[٣]، وهذا يعني أن أرسطاطاليس كان يسمع بالنعامة ولم يرها، ولا سأل العارفين بها.

٤- وزعم أن المرأة معدومة الذكاء، وليس في استطاعتها أن تعرف شيئًا عن طبيعتها؛ لأن عقلها (لا يستوعب هذه الدراسة، وليس لها قدرة على تحمل المسائل النظرية أو فهمها)، لذا استبعدها أرسطاطاليس من ميدان الثقافة والسياسة، والحياة الفكرية عامة[٤].

وهذا مخالف للواقع المشاهد، ولحقائق التاريخ، مما يدل على أن رأيه لم يُقمه على أساس من البحث العلمي القائم على الاستقراء والمشاهدة، وقد ذكر لنا القرآن الكريم نماذج من نساء مؤمنات على درجة

---

(١) انظر: طبائع الحيوان، أرسطاطاليس ص١٣١.

(٢) المرجع السابق ص١٩٣.

(٣) الموسوعة العربية الميسرة ٢/ ١٨٤٠، نقلًا عن نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، خالد علال ص١٤١.

(٤) انظر: أرسطاطاليس والمرأة، إمام عبد الفتاح إمام ص٥٩، ٦٣.

عالية من الإيمان والذكاء والحزم والنضج الفكري، كمريم وملكة سبأ، وامرأة فرعون، وهناك غيرهن كثير، كما أن الواقع الذي نعيشه شاهد على إمكان وصول المرأة لعلوم كثيرة، والإبداع فيها، وأن من النساء من يفقن بعض الرجال ذكاءً.

٥- يقول الفيلسوف (برتراند راسل) تعقيبًا على كلام لأرسطاطاليس ذكر فيه أن للنساء أسنانًا أقل من أسنان الرجال: (إن أرسطاطاليس لم يكن من الممكن أن يرتكب أبدًا مثل هذا الخطأ لو أنه طلب من زوجته أن تفتح فمها لحظة واحدة)[١].

وخطؤه هذا من أغرب الأخطاء التي وقع فيها، وهذا المثال وما سبقه من أمثلة تبين لنا ضعف قيمة التجريب والملاحظة عند كل من أرسطاطاليس وابن رشد[٢].

وعليه فإن كل من أطلق القول بجدوى فلسفة ابن رشد وطريقته من المعاصرين فقد أوقع نفسه في اضطراب وتناقض عندما لا يستوقفه تعارض المنهج الصوري القديم المعظّم عند ابن رشد مع ما ثبت من قيمة (التجربة) ومكانها في المنهج العلمي.

وقد عرف المسلمون من قبل وقت ابن رشد وفي وقته كذلك قيمة المنهج التجريبي، وكان هذا المنهج مشتهرًا بين المسلمين، حتى جاء مَن ينسبه إلى الفكر الحديث، وصار الإقرار بأهميته من المسلَّمات في هذا العصر عند الباحثين في المناهج العلمية؛ الذين أكدوا على أن لكل علم منهجه الخاص الذي تحتّمه طبيعة موضوعه، بل صار من غير المقبول عندهم إلزام الباحث بقواعد فكرية صارمة تطبق على جميع العلوم كما في

---

(١) انظر: أرسطاطاليس والمرأة، إمام عبد الفتاح إمام ص٦١.

(٢) سيأتي مزيد توضيح لهذا التأثر في مبحث «موقف الاتجاه الرشدي من المنهج المنطقي الأرسطاطاليسي» ضمن الباب الثالث.

دعوة أهل المنطق الصوري القديم، وإنما للباحث أن يستعمل ما يراه مؤديًا إلى هدفه، وذلك في حدود أصول عامة مرنة وليست جامدة[1].

موقف الاتجاه الرشدي من التجربة:

وأما موقف أصحاب الاتجاه الرشدي من التجربة فهو واضح من جهة إقرارهم بأهميته وصلته بالنهضة العلمية المعاصرة، وإدراكهم بقيام العلوم الدنيوية عليه، ودعوتهم إلى الأخذ به، لكن يرد الخلل عندهم في عدم انسجام مبالغاتهم حول تأثير فلسفة ابن رشد على التقدم العلمي المعاصر من جهة، مع إقرارهم لقيمة التجربة وأهمية الملاحظة من جهة أخرى.

وقد قال عاطف العراقي في تصديره لكتاب زينب عفيفي «العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية» ما نصه: (إن فكر ابن رشد يُعدّ فكرًا تقدميًّا رفيع المستوى، فكرًا تنويريًّا إلى أقصى درجة)[2].

ما يهمني هنا هو معرفة موقف هذا الاتجاه من ضعف الجانب التجريبي في فلسفة ابن رشد، فهل يقرّ الرشديون المعاصرون بذلك الضعف؟!

وكيف حاولوا أن يخفّفوا من الاضطراب الحاصل في موقفهم بسبب ازدواجهم في الموقف من الأمرين، أعني موقفهم من ضعف التجربة عند ابن رشد تبعًا لأرسطاطاليس، وتأكيدهم في الوقت نفسه على قيمة (التجربة) في العلوم المادية الحديثة؟

في البدء يلحظ الباحث في كلام الرشديين مبالغات في الإشادة بآراء ابن رشد في العلوم الطبيعية، ويمكن أن نقرأ مثاله في قول عاطف العراقي: (ابن رشد في فلسفته الطبيعية لم يتحدث عن روح خرافية، بل كان حديثه صادرًا عن روح علمية، وإن كان أكثرهم لا يعلمون)[3].

---

(١) انظر: الإسلام والمنهج التجريبي، فاروق الدسوقي ص١٥.

(٢) العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، زينب عفيفي ص١٠ - التصدير -.

(٣) العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، مرجع سابق، ص١٠ - التصدير -.

ومثله مراد وهبة الذي أكد على بروز ابن رشد في عدد من العلوم التجريبية، وذكر من بينها الطب الذي وضع فيه ابن رشد كتاب (الكليات)، وأفاد فيه من كلام الفلاسفة الذين سبقوه[1].

وأما زينب عفيفي فلم تفرّق في وصفها فلسفة ابن رشد بالتنوير بين جانب وآخر من جوانب فلسفته، حيث أكدت على أن جوانب فلسفته كلها تنوير، وأن آراء ابن رشد في الطبيعيات مثل آرائه في غيرها من جهة أنها لم تكن مجرد نقل للتراث الأرسطاليسي أو شرحًا له، بل إن ابن رشد في نظرها قد (تجاوز الشرح والتفسير والتعليق، واستطاع أن يكوّن له مذهبًا خاصًا به، فقد كانت لديه القدرة على أن يمحّص أكثر الآراء بحسّه النقدي، ويأخذ منها ما يتفق مع أسس البرهان واليقين، ويرفض منها ما لا يستقيم مع العقل والفكر المستنير)[2].

هذا ما تقوله الباحثة ويقوله غيرها في شأن فلسفة ابن رشد الطبيعية رغم كثرة الأخطاء العلمية فيها، ورغم بُعد صاحبها في بعض ما ذهب إليه عن التجربة.

وإذا كان الأمر كذلك؛ فكيف برّر أصحاب الاتجاه الرشدي لتلك الأخطاء والمغالطات العلمية التي وقعت لابن رشد؟

إن وضوح تلك الأخطاء من جهة، وتأثرها بمشكلة المنهج الصوري المفتقر إلى التجربة من جهة أخرى لم تدع مجالًا للتردد في رفضها أو الشك في ضعف المنهج الذي سلكه ابن رشد في استنتاجاته عند المعاصرين.

---

(١) انظر: ابن رشد هوية عربية أم إسلامية، حامد طاهر، ضمن كتاب حوار حول ابن رشد ص٣٥.

(٢) العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، زينب عفيفي ص١٤.

فمع تعبيرهم عن الإعجاب بروح ابن رشد العلمية كما قاله غير واحد منهم، تقرّ زينب عفيفي عند دخولها في تفصيلات المسائل الطبيعية التي خاض فيها ابن رشد بأن دراسة ابن رشد لبعض الظواهر الطبيعة: (لم تكن دراسة العالم التجريبي الذي يسعى إلى الجزئيات لاكتشاف قوانينها العامة، وإنما كانت دراسة الفيلسوف الذي يسعى إلى نظرة كلية يفسّر بها الغائية الموجودة في الكون)[١].

وكلامها تأكيد على تأثير المنهج الأرسطاطاليسي الصوري على فكر ابن رشد، وهو منهج لا يهتم بالتجربة ولا يلقي لها بالاً، وإنما يبحث في الكليات، كما أن كلامها المدقّق في المسائل الطبيعية عند ابن رشد يتعارض مع كلامها العام في الثناء والإشادة بابن رشد.

ولم يستطع محمد عابد الجابري أن يتجاهل أثر المنهج الأرسطاطاليسي السلبي على ابن رشد، ولم ينكر استغناء العلم الحديث عن المنهج الأرسطاطاليسي، لكنه هرع إلى الاعتذار عن أخطاء ابن رشد في الطبيعيات، فزعم بأن ذلك المنهج الصوري قد بقي (إلى القرن الثامن عشر يمثل السقف الذي لا يمكن تجاوزه في موضوعه)، وأن فلسفة أرسطاطاليس بصفة عامة (ظلت تمثل السلطة المرجعية العلمية الأولى إلى القرن السادس عشر في العالم العربي وأوروبا)[٢].

وقد ناقض محمد عابد الجابري نفسه كما ناقضت زينب عفيفي نفسها، وذلك عندما زعم بأن الفلسفة الرشدية كانت فلسفة علمية برهانية، جعلت من العقل مرجعية وحيدة لها، وأن طريقتها البرهانية التي اعتمدها ابن رشد تنطلق من المحسوس إلى المعقول[٣].

---

(١) العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، مرجع سابق ص١٧٧.

(٢) ابن رشد، محمد عابد الجابري ص١١٧، ١٧٥، ١٧٦، فصل المقال، ابن رشد - مدخل الجابري - ص١٩، ٤٢، ٤٣.

(٣) انظر: فصل المقال، ابن رشد ص١٩.

ولذلك فإن دفاع الرشديين عن فلسفة ابن رشد في الطبيعيات، وتجنّبهم لمواطن الضعف الظاهر في فلسفته، مندرج ضمن مبالغاتهم وسعيهم في تضخيم أثر فلسفته، حتى إن عاطف العراقي زعم أن كل تلك الأخطاء التي وقعت لابن رشد في الطبيعيات ليست مما يلام عليه، أو ينقص من قيمته العلمية، فقال: (إذا كان العلم الحديث لا يوافق على أكثر الآراء التي قال بها ابن رشد، فإن هذا لا يقلل من شأنه؛ إذ إن العلم تراكمات، ولا يصح أن نتوقع من مفكرٍ عاش في القرن الثاني عشر الميلادي، أن يتوصل إلى نتائج العلم في القرن العشرين)[1].

ولعلّي أعقّب على ما سبق من كلام الرشديين، فأقول:

أولًا: إن تأكيد زينب عفيفي ومحمد عابد الجابري على تمسك ابن رشد بالمنهج الصوري الذي يسعى إلى نظرة كلية يفسّر بها الغائية في الكون، أمرٌ لا يشك فيه من عرف فلسفته ومتابعته لأرسطاطاليس، ومن أشد ما يُعاب على ابن رشد تمسكه بذلك المنهج رغم أنه نشأ في كنف الحضارة الإسلامية المتقدمة في مناهجها العلمية على المنهج الذي حبس نفسه فيه، وكان فيه تابعًا لأرسطاطاليس.

ثانيًا: وقع محمد عابد الجابري في مغالطات ودعاوى غير صحيحة في دفاعه عن ابن رشد، وتحديدًا في قوله السابق بأن المنطق الأرسطاطاليسي الصوري الذي أخذ به قد بقي إلى القرن الثامن عشر الميلادي، وأنه كان يمثل (السقف الذي لا يمكن تجاوزه في موضوعه)، و(المرجعية العلمية الأولى إلى القرن السادس عشر في العالم العربي وأوروبا . . . كما سبق.

إذ ليس من الصواب أن ذلك المنطق لم يُتجاوز، بل قد تجاوزه علماء المسلمين قبل أن يتسلل منطق أرسطاطاليس إلى علوم الشريعة في القرن

---

(١) العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، زينب عفيفي ص١٠ -التصدير-.

الخامس الهجري وما بعده، وعبّر كثير منهم عن رفضهم لذلك المنطق، وسعوا في إبعاده كلية عن علومهم الشرعية وغيرها[1] من العلوم التي أقاموها على منهج الشرع الحكيم، والعقل الصريح، وبلغت علومهم أوجّها من دون الحاجة إلى المنطق الأرسطاطاليسي، ومن هنا فإن ابن رشد مُلام على تركه المنهج العلمي الواضح في الشرع، وعلى تمسكه بدلًا عنه بمنهج أرسطاطاليس.

وأما قول محمد عابد الجابري بأن المنطق الصوري كان مهيمنًا على العقل البشري إلى القرن الثامن عشر الميلادي، ففيه مبالغة وتعميم لا يصح، فإن حكمه إن صدق على حضارة الغرب في تلك الحقبة؛ فإنه لا يصدق بالضرورة على كل أحوال المسلمين.

كما أن سيادة ذلك المنطق العقيم وهيمنته على بعض عقول الناس قرونًا عديدة ليس هو مما يُنوَّه ويُفتخَر به لا في ذلك الوقت ولا بعده، بل إن تسلله إلى بعض المسلمين مما يؤسف له ويُعاب عليهم، وهو دليل على سلبية الفلاسفة المشائين، وانهزاميتهم تجاه ذلك المنطق.

وقد اجتهد أهل التحقيق من العلماء في نقض المنهج الصوري، وبيان تهافته متسلحين بالنقل الصحيح، والعقل الصريح، كما فعل شيخ الإسلام ابن تيمية الذي قدم لنا في كتابه (الرد على المنطقيين) وغيره من كتبه أعمالًا نقدية عميقة في نقد الفلسفة اليونانية عامة، والمشائية الأرسطاطاليسية خاصة.

ثالثًا: رغم إقرار بعض أصحاب الاتجاه الرشدي -على خجلٍ- بضعف المنهج الأرسطاطاليسي الذي انعكس على فلسفة ابن رشد، إلا أنهم مستمرون في إطلاق أوصاف التعظيم على هذه الفلسفة، وترديد أنها برهانية عقلية يقينية، وهذا من الباطل البيّن، وأوصافهم لهذه الفلسفة

---

(١) انظر: مثلًا مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار ص٧٩ وما بعدها.

مرفوضة؛ لأن حقيقة هذه الفلسفة هي أنها خليط من الظنون والأوهام، والأخطاء والاحتمالات، والخرافات، فكيف يصح أن توصف فلسفةٌ هذا حالها بتلك الأوصاف؟!

رابعًا: من أظهر مغالطات محمد عابد الجابري في هذا المقام زعمه بأن ابن رشد كان (ينطلق من المحسوس إلى المعقول) متبعًا في ذلك طريقة أرسطاطاليس، ففي كلامه هذا تعميم لا يصحّ، ومبالغة غير مقبولة، ذلك أن ما سبق ذكره من أمثلة على أخطاء ابن رشد العلمية في الطبيعيات - فضلًا عن الإلهيات - تدل دلالة قاطعة على أن أصول فلسفة أرسطاطاليس التي أخذ بها ابن رشد، وبنى عليها كثيرًا من آرائه هي في غالبها ظنية خيالية وهمية.

فأين حكاية (الانطلاق من المحسوس) في كلامه عن النهرين المتقابلين في بعض بلاد الروم إذا شربت الغنم من أحدهما ولدت بيضاء، وإذا شربت من الآخر ولدت سوداء؟!

وأين حكاية المحسوس أيضًا من ظن أرسطاطاليس أن رقبة الأسد مُكوّنة من قطعة واحدة، فلا يستطيع تحريكها كيف يشاء؟!

وأين حكاية المحسوس من زعم أرسطاطاليس أن فخذي وساقي الإنسان كثيرة اللحم، وأما سائر الحيوان ففخذاه وساقاه عادمة اللحم؟!

وأين انطلاقه من المحسوس في زعمه أن للنساء أسنانًا أقل من أسنان الرجال؟!

خامسًا: من غير المستغرَب أن يقع في كلام الرشديين العرب كثير من الإشكالات المتنافرة في مبادئها، والمتفقة على تجاوز أصول وأسس المعرفة الإسلامية، وهذا الاضطراب سمة في الكتابات الفلسفية وكتابات من يدافع عنها.

فإذا ما نظرنا إلى مذهب التجريبيين وجدناهم يضعون (العقل) في منزلة

بعد (الحواس)، ويرون بأنه لا وجود للعقل بمعزل عن الحواس أو التجربة الحسية، وأن العقل البشري عند التجريبيين ما هو إلا مجموع ما ناقشته الخبرة الحسية وتعلمه الإنسان بالتجربة، لذا فكل المعارف عندهم تبتدئ من الحسّ، بما في ذلك ما عدَّه العقليون كديكارت وغيره مبادئ فِطرية، وعلى هذا الأساس يصبح العقل متغيرًا من شخص لآخر على اعتبار أن تجاربه تختلف مما يؤدي إلى إمكانية تغير العقل من مجتمع لآخر، ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى[١].

وقد أدى مذهب التجريبيين إلى ظهور كثير من المذاهب الوضعية والإلحادية التي نقدت العقل في الغرب، ورأت فيه مجرد غريزة أو خادم لها، يجب أن تنحصر وظيفته في حفظ الذات والحياة الإنسانية التي هي الموضوع الرئيس لتلك الفلسفات، وليس من وظيفته إنتاج الحقيقة ووضع المعايير الأخلاقية، ومع هذه النظرة يصبح الوعي والفكر نتاج (الجسم) وليس (العقل) الذي تحولت وظيفته من إنتاج المعرفة والأخلاق كما عند العقلانيين وغيرهم إلى مجرد أداة تشترك في الإنتاج[٢].

وإذا كان هذا هو ما آلت إليه كثير من اتجاهات الفكر الغربي الحديث؛ حيث صارت (العقلانية) التي مجَّدها الرشديون العرب، وطالبوا المسلمين بالالتفات إليها، وتبنيها منهجًا في الحياة، مبهمة ودون اتفاق على تحديدها وتحديد مناهجها ووسائلها، فكيف يمكن للمشروع الرشدي (العقلاني) حينها أن يبني حضارة على ذلك الأساس المبهم؟![٣].

---

(١) انظر: قراءة التراث في العصر الحاضر، وفاء اليامي ص١٤٧.

(٢) انظر: الفكر الأوروبي الحديث، أحمد محمود حمدي ص١٣٧ وما بعدها.

(٣) أقول ذلك مع شيء من التجاوز، وإلا فإن العقلانية التي أسس لها ديكارت هي التي كانت محور كتابات كثير من الحداثيين العرب، وهي عقلانية جعلت من الإنسان=

إن (التجربة) التي يؤمن أصحاب الاتجاه الرشدي المعاصر بأهميتها في البحث العلمي ليست مما يمكن أن يستندوا في إثباتها إلى فلسفة ابن رشد فضلًا عن أرسطاطاليس، وليس هو من أبدع هذا المنهج، بل إن مورده في فلسفة ابن رشد في الطبيعيات ضعيف إذا ما نظرنا إلى اعتماده في حضارة المسلمين في عصره وقبله، كما أن عبارة محمد عابد الجابري في الإشادة بفلسفة ابن رشد (الاعتماد على المحسوس والانتقال منه إلى المعقول) أراد الجابري أن يخفّف بها من تشوّه المنهج الصوري الذي تأثر به ابن رشد.

وعلى فرض صحة التزام ابن رشد بمبدأ التجربة في بحثه في الطبيعيات فإن فضل اكتشاف هذا المنهج ليس إلى ابن رشد، ولم يتفرد به، بل قد دعا إليه أهل العلم حسب طبيعة كل علم يدرس.

***

= نقطة الانطلاق من أجل الوصول إلى العالم، وليس العكس كما كان سائدا، وهي تلتقي مع التجريبية والوضعية في الاقتصار على تفسير حركة الكون والوجود تفسيرًا رياضيًّا وميكانيكيًّا محسوسًا (بعد مرور مؤقت بالأنا واللّه) كما يقول قاسم شعيب، أي أن الإله هو المهندس الأكبر الذي أبدع العالم على أساس قوانين ثم استراح! -تعالى اللّه-، والمآل النهائي للتجريبية والديكارتية هو سيطرة الإنسان على الطبيعة، مع استبعاد الميتافيزيقا وما وراء الطبيعة عند الحديث عن الوجود. انظر فتنة الحداثة، قاسم شعيب ص١٣.

الفصل الثاني

الوحي والنبوات في فلسفة ابن رشد وآراء الرشديين

الوحي الإلهي والفلسفة الرشدية

الوحي هو الوسيلة التي جاءنا من طريقها مصادر الشريعة الإسلامية في العقائد والأحكام، وهي: القرآن الكريم، والسنة النبوية، وعليها يستند الإجماع، وسائر المصادر التي يذكرها أهل العلم كالعقل، والفطرة، وأيّ خلل في مفهومه الشرعي فسوف ينعكس على مكانة وقداسة مصادر الشريعة الإسلامية[1].

وفي القرآن الكريم بيان لكون الوحي وسيلة التبليغ لدين اللَّه تعالى وشرعه بين اللَّه تعالى ورسله، وأن الوحي بلاغ من اللَّه تعالى إلى الرسول لينذر الناس، وأن هذا البلاغ متنوع في كيفيته، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآىِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١].

ولقد ورد الوحي في القرآن الكريم على معانٍ عدة، وما يعنينا منها هنا هو الوحي الذي حصلت به النبوة، وكان سببًا في ثبوتها لمن اصطفاهم اللَّه تعالى، ومن أقرب التعريفات التي ذكرها العلماء في ذلك قولهم: هو إعلام اللَّه تعالى لمن اصطفاه من عباده بطريق خفية سريعة[2].

هذا تعريف الوحي عندما يُطلق ويراد به المصدر، أمّا إذا أُطلق وأريد به اسم المفعول (أي: الموحَى) فإنه يقال في تعريفه هو: (ما أنزله اللَّه على

---

(١) انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، عثمان علي حسن ١/ ١٥٥، ١٨٣.

(٢) انظر: علوم القرآن الكريم، نور الدين عنتر ص١٥، مناهل العرفان، محمد عبد العظيم الزرقاني ١/ ٦٤.

أنبيائه، وعرّفهم به من أنباء الغيب والشرائع والحكم)، ولا يكون الإنسان مؤمنًا إلا باعتقاده الجازم بأن اللّه تعالى قد بعث أنبياء ورسلًا، اصطفاهم من عباده، وخاطبهم بصورة من صور الوحي، وكلّفهم بإيصال كلامه إلى الناس جميعًا، وأنزل معهم الكتب[1].

وحينئذ يكون أول مقصود بما سبق من إطلاق (الوحي) بالنسبة لنا هما: القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وكل ذلك مما آمن به أهل السنة، وإيمانهم به مستلزم للإيمان بالنبوة، والتصديق بأحدهما مستلزم للتصديق بالآخر، وهما من أركان الايمان[2].

ولم يشكل أمر الوحي على سلفنا الصالح، لأن الشريعة واضحة في بيان صفته وهيئته غاية الوضوح، وهم كانوا أهل اتباع للحق، لكن سعت التيارات الفلسفية منذ القديم وحتى زماننا هذا في العبث بمفهومه الشرعي، وضلّت في تفسيره، فكان لذلك أثر في زحزحة المفهوم الشرعي للنبوة، والتعدي على وظيفة النبي، وقداسة الكتاب والسنة، ومن ثم أثر ذلك على سلامة الإيمان وعلى تحقيق العبودية المطلوبة من العبد تجاه ربه تعالى.

ومن أمثلة العبث بمفهوم الوحي والنبوة في القديم ما ذكره ابن سينا في تعريفه للوحي إذ يقول: (إلقاء الخفي من الأمر العقلي بإذن اللّه تعالى في النفوس البشرية المستعدّة لقبول مثل هذا الإلقاء، إمّا في حال اليقظة ويسمى الوحي، وإمّا في حال النوم ويسمى النفث في الروع)[3].

فإن هذا التعريف وما شابهه قد تضمن دلالةً على أن ابن سينا وأمثاله يرون أن النبوة مكتسَبة، وأنها فيض يفيض على روح النبي إذا استعدت

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيمية ص٢٧٧.

(٢) انظر: فتح الباري، ابن حجر ٩/ ١، أضواء البيان، الشنقيطي ٧/ ٣٢٤، الوحي المحمدي، محمد رشيد رضا ص٤٤.

(٣) مجموع رسائل الشيخ الرئيس، ابن سينا ص٣.

نفسه لذلك، وفي تتمة كلامهم ما يدل على أن مَن راضَ نفسه حتى استعدت فاضَ ذلك عليه[١]، وأن الملك الذي ينزل بالوحي عبارة عما يتخيل في نفس النبي من الخيالات النورانية، وأن كلام اللَّه تعالى هو ما يسمعه في نفسه من الأصوات بمنزلة ما يراه النائم في منامه[٢].

موقف ابن رشد من الوحي:

لم يختلف ابن رشد كثيرا عمن سبقه من الفلاسفة في مفهومه للوحي، وكلامه فيه متسق مع أصولهم العامة التي بنوا عليها كلامهم في هذا

---

(١) **سبق في كتاب «هل كان ابن رشد علمانيًّا؟» التعريف بفكرة (الفيض)**، وأشرت هناك إلى تأثر الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام بهذه الفكرة، وابن سينا من أبرز من خلط هذا الجهل بمفهوم النبوة، فنجده في بعض كتبه يؤكد - دون دليل- على أن النبي بما له من قوة قدسية يستطيع أن يتصل بالملك، ولأن الملك عقل مجرد، والعقل لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلا مجردة عن الزمان فإن الوحي في هذه الحالة يكون عبارة عن إلقاء الشيء إلى النبي بلا زمان، وذلك بواسطة الملك، فتأتي قوة المخيلة عند النبي فتتلقى ذلك الغيب عن العقل الفعال، وتتصوره بصورة الحروف والأشكال المختلفة كما تتصور الملك بصورة بشرية. (انظر: الرسالة العرشية، ابن سينا ص١٢، وانظر: في فلسفة ابن سينا، محمود ماضي ص٨٠، موقف الفيلسوف ابن سينا من النبوة والأنبياء عرض ونقد، صالح بن حسين الرقب ص٢٣٧، ضمن مجلة الجامعة الإسلامية-غزة، المجلد ١١، العدد ٢، ٢٠٠٣م)

وقد رد شيخ الإسلام على تلك الجهالات والمزاعم، وبين أنها ليست من مقالات أهل الملل لا سنيهم ولا بدعيهم، ولكنها من مقالات الصابئة المتفلسفة الذين ليس عندهم في الحقيقة للَّه كلام، ولا ملائكة تتنزل بكلامه على رسله، وبين أيضا أن ابن سينا بناه على أصله الفاسد في واجب الوجود، وهو أن اللَّه تعالى لا يسمع كلام عباده ولا يعلم ما في نفوسهم، ولا يقدر أن يغير شيئا من العالم، وليس له مشيئة يفعل بها ما يشاء، وأن قول ابن سينا وأمثاله مستلزم لتكذيب القرآن الكريم الذي أثبت لموسى سماع كلام اللَّه تعالى وندائه له، وأنه كلمه دون واسطة، (انظر: الصفدية، ابن تيمية ٢/ ٢٢٧، مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٦/ ٥٤٠).

(٢) انظر: الصفدية، ابن تيمية ٢/ ٢٢٦.

المبحث، فرغم أنه لم يكذّب بالوحي، إلا أنه كان يرى أن أقوال الأنبياء هي أمثال مضروبة للتخييل وتقريب الأمور، **وهو مع ذلك يداري في عباراته حول الوحي والنبوة أهل الإسلام أكثر من غيره من الفلاسفة** ومن أتباعه المعاصرين، مداراةً تجعله يصرّح بحاجة الإنسان إلى الوحي؛ ليعرف كل ما يتعلق بالذات الإلهية، والحياة الآخرة، وكيفية بلوغ السعادة الإنسانية، وغير ذلك مما لا يُدرك بصناعة ولا تعلُّم ولا حكمة كما قال[1].

ومما قاله أن: (العلم المتلقى مِن قِبل الوحي إنما جاء مُتممًا لعلوم العقل، أعني: أن كل ما عجز عنه العقل أفاده اللّه تعالى الإنسان من قبل الوحي)[2].

ورأيه هذا يُشير إلى نظرته للعلاقة بين علوم الوحي وعلوم العقل، وفي تلك النظرة إشكالات، فإن حقيقة العلاقة بينهما لا تقوم على ما ذكره ابن رشد من كون الوحي متممًا فقط، وإنما لها أيضًا جوانب أخرى كثيرة، أشارت إليها النصوص الشرعية، وبيّنها أهل العلم، مثل كون الوحي هو الضابط لعلوم العقل، والمراقِب لها، والعاصِم لها، والمشجِّع والمحرِّض على صحيحها، والآمر والناهي، والواضع للمناهج، والمقوِّم والموجِّه لعلوم الطبيعة والإنسان، والمشارك فيها أيضًا[3].

وما وقع لابن رشد في مفهوم الوحي والنبوة من الانحراف نبه عليه الامام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ عند حديثه عن إشكالات الفلاسفة عموما حول المفهوم الشرعي، ومما قاله ابن القيم في هذا السياق: (أما الرسل والأنبياء فللنبوة عندهم - أي: عند الفلاسفة - ثلاث خصائص، من

---

(١) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد، ص١٨٢.

(٢) تهافت التهافت، ابن رشد ص١٨٢.

(٣) انظر في العلاقة بين الوحي والعقل: درء التعارض العقل والنقل، ابن تيمية ١/ ١٣٣، ١/ ١٧٢، ٥/ ٣١٩.

استكملها فهو نبيّ؛ أحدها: قوة الحدس، بحيث يدرك الحد الأوسط بسرعة، الثانية: قوة التخيل، التخييل بحيث يتخيل في نفسه أشكالًا نورانية تخاطبه، ويسمع الخطاب منها، ويخيلها إلى غيره، الثالثة: قوة التأثير، بالتصرف في هيولى العالم، وهذا يكون عندهم بتجرد النفس عن العلائق، واتصالها بالمفارقات، من العقول والنفوس المجردة، وهذه الخصائص تحصل بالاكتساب، ولهذا طلب النبوة من تصوف على مذهب هؤلاء، كابن سبعين وابن هود وأضرابهما، والنبوة عند هؤلاء صنعة من الصنائع، بل من أشرف الصنائع، كالسياسة، بل هي سياسة العامة، وكثيرٌ منهم لا يرضى بها، ويقول: الفلسفة نبوة الخاصة، والنبوة: فلسفة العامة)[1].

وعبّر أحمد أمين عن هذا السياق العام الذي يجمع معظم الفلاسفة بقوله: إنهم (ينظرون إلى النبوة على أنها أمر يمكنهم الوصول إليه، أو إلى قريب منه بعقولهم واجتهادهم، ولذلك لم يقدسوا أوامر الأنبياء تقديسًا كبيرًا كما يقدسه الجمهور، وفي أقوال ابن رشد وابن سينا ما يشير إلى ذلك، **وإن كانوا يستعملون التقية؛ خوفًا من إيذاء الجمهور لهم**)[2].

وما ذكره أحمد أمين عن خوف الفلاسفة من سخط عموم المسلمين له شواهد، ومن ذلك إشارة ابن سينا في كتابه (منطق المشرقيين) إلى من ابتلي بهم من الحنابلة وأهل الحديث في زمانه، ووصفه لهم بأنهم (عاري الفهم)، و(كأنهم خشب مسندة) ونحوها من العبارات التي تبين تغيّظه منهم بسبب إنكارهم عليه واحتسابهم في كشف ضلالاته، وهو ما قصده من قوله عنهم بأنهم كانوا يرون في تعمّقاته (بدعة، ومخالفة المشهور ضلالة)[3].

---

(١) إغاثة اللهفان، ابن القيم ٢/ ٦١٩، وانظر: أيضًا الرد على المنطقيين، ابن تيمية ص٣٠٢.

(٢) ظهر الإسلام، أحمد أمين ص٥٤٦ (بتصرف).

(٣) منطق المشرقيين، ابن سينا ص٣.

إذن، فمقتضى ما قرره معظم الفلاسفة في النبوة والأنبياء هو أنهم ليسوا إلا فلاسفة وحكماء كبار رأوا أن المصلحة في سياسة الخلق لا تكون إلا بالكذب على الجماهير، أو أن ما أخبروا به من الإيمان بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر والمعاد والقدَر لا حقيقة له، وأن الوحي في زعمهم لم يكن من خارج النبي، ولا هو من اصطفاء الرب تعالى واختياره له، بل هو نابع من ذات النبي، ومن قوة مخيلته، واستعداده الطبيعي، وبناء على هذا الزعم تكون النبوة عندهم أقرب إلى الاكتساب(١).

وبعد هذه الإشارة أنتقل إلى موقف الاتجاه الرشدي المعاصر من الوحي، ولن يخلو المقام من الإشارة والتذكير ببعض هذه المواقف، لنتعرف على مدى تأثر هذا الاتجاه بموقف ابن رشد وبقية الفلاسفة.

موقف الاتجاه الرشدي من الوحي:

لم يخل خطاب الرشديين المعاصرين من السعي في تطويع مفهوم الوحي لخدمة الاتجاه التنويري الذي آمنوا به، حيث جاء في تحرير ندوة (العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد) التي أُقيمت في الأردن عام ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م التصريح بأن فلسفة ابن رشد وأفكاره حسب فهمهم خادمة للوحي، وأن من أهداف العناية بابن رشد هو: (الاستفادة من تجربته الفكرية في بناء المشروع الفكري الحضاري للأمة، الذي يستهدف تمكينها من استعادة هويتها الحضارية، وإبلاغ رسالتها الإنسانية، وتوجيهها بهداية الوحي الإلهي)(٢).

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيمية ص٣٠٢، ٤٨٤.

(٢) انظر: العطاء الفكري لأبي الوليد، وقائع الحلقة الدراسية التي عُقدت في حرم جامعة آل البيت في المفرق بالأردن بتاريخ ٢٩ رجب ١٤١٩هـ، الموافق له ١٨ تشرين الثاني ١٩٩٨م، ص٧.

بهذا الخطاب الذي اعتبر فلسفة ابن رشد موجهة بهداية (الوحي الإلهي)، استفتحت تلك الندوة الرشدية الكلام عن أهمية ابن رشد وفلسفته، وصوّر هذا الخطاب للقارئ أنه بين يدي عالم مجدّد للأمة أمر دينها، مستمسك بالوحي المنزل على النبي ﷺ في فكره وفلسفته.

وكيف لهذا الخطاب أن يوجّه الإنسانية إلى الوحي وهو أبعد في منهجه وتصوراته عن تعاليمه وهدايته؟!

وكيف لمن عرف فكر الفلاسفة أن يصدّق بأنهم قادرون على إيصال رسالة الأنبياء إلى البشرية؟!

إن من عرف حقيقة الخطاب الفلسفي الرشدي أيقن ببُعد المسافة بينه وبين الوحي، بل هو ينطلق من تأويلات الفلاسفة في هدم مفهوم الوحي ومقتضياته، فكيف يمكن أن يخدم الفلاسفة وأتباعهم (الوحي) في الوقت الذي يهدمون فيه مدلوله الشرعي؟!

إن الانحراف في المفهوم الشرعي للوحي والنبوة لم يكن أمرًا ابتدأه الاتجاه الرشدي المعاصر، بل هو امتداد للانحرافات التي خلفتها مناهج الفلاسفة وآراؤهم من قبل، من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد، بالإضافة إلى المدارس الكلامية وخصوصًا المعتزلة[1]، كما أن هذا الاتجاه متأثر أيضًا بما صاغه الفلاسفة الغربيون المحدثون من أفكار ضالة حول الوحي، وخصوصًا ما كتبه الفيلسوف (سبينوزا)، فكلامه في الوحي يردده معظم العلمانيين العرب، وينسبونه إلى الاستنارة والعقلانية.

فأما تأثرهم بالفلاسفة الأولين كالفارابي وابن سينا وابن رشد، فقد تمثل في القدر المشترك بينهما (أعني الفلاسفة الأولين وأتباعهم

---

(١) انظر: نهج الاعتزال في الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ظافر شرقه ص١١٧، وما بعدها.

المعاصرين) المعبّر عن إنزال مقام النبوة من عليائها المستمدة في عقيدة أهل الإيمان من اتصالها باللَّه تعالى عن طريق الوحي، إلى حالة ذاتية واستعداد نفسي في النبي، بالإضافة إلى جعلهم مقام النبي في مقابل مقام الفيلسوف الذي عبّروا عنه بنفي اتصال النبوة باللَّه تعالى، وبحصر الحاجة إليها في الأمور العملية دون العلمية، أو حصر فائدتها على الجمهور دون الخاصة -أي: الفلاسفة-، وكل ذلك قد وجد في نصوص الأوائل، من كلام الفارابي الذي جعل مكانة الفيلسوف فوق مكانة النبي، كما في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة)، أو ابن سينا كما في كتاب (النجاة)[١].

وأما ابن رشد فبالرغم من أن عبارته في تحريف النبوة والأنبياء كانت أخفّ في الضلال مما نُقل عن غيره من الفلاسفة كما يرى ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ[٢]، إلا أنه كان يسير في الطريق الذي يوصل إلى ما انتهوا إليه، من التأويل الذي يُفسد الحقيقة الشرعية، ويقلّل من شأنها، وإن قال بحاجة الجمهور إلى الوحي، ووجوب التزامهم به كما سبق.

ومن أمثلة تأثرهم بالفلاسفة وبنائهم بعض ضلالهم على ما قالوه، زعم نصر أبو زيد أن النبوة ليست ظاهرة فوقية مفارقة لقوانين المادة والطبيعة والواقع، بل هي درجة قوية من درجات (الخيال) الناشئ عن (فاعلية المخيلة الإنسانية)، يتصل بها النبي بالملَك كما يتصل بها الشاعر بشيطانه، وكما يتصل بها الكاهن بالجان، أي أن النبوة عنده حالة من حالات (الفاعلية الخلاقة للمخيلة الإنسانية)، والفرق بين النبي والشاعر والكاهن

---

(١) انظر وصف الفارابي لرئيس المدينة الفاضلة، وكيفية حصول النبوة، في آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي ص١٢١، وانظر: النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية، ابن سينا ص٣٣٨.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ١/ ١٠.

هو فقط في درجة قوة المخيلة، لا في الكيف والنوع، يقول نصر أبو زيد في ذلك: (إن تفسير النبوة اعتمادًا على مفهوم «الخيال»، معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية «المخيلة» الإنسانية التي تكون في الأنبياء بحكم الاصطفاء والفطرة، أقوى منها عند من سواهم من البشر)[١].

وقريب منه محمد أركون الذي زعم بأن: (النبي شخص مُلْهَم راءٍ أو رؤيوي حكيم، صاحب خيال وثَّاب، قائد، روح جبارة قادرة على سبر أغوار المجهول، وانتهاك الحدود المضروبة على المعرفة)[٢].

والأمثلة الدالة على اقتباس المتأخرين أفكار الفلاسفة المتقدمين وألفاظهم كثيرة، ويكفينا ما سبق في ربطهم النبوة والوحي بـ(الخيال) أو (المخيلة) التي يتمتع بها النبي كما يقولون، ويتميز بها عن غيره[٣].

ولا شك أن مثل هذه الأوصاف غرضها إلغاء أعظم مبدأ تميزت به النبوة والرسالة وهو مبدأ (الاصطفاء والاختيار) من اللَّه تعالى، وذلك بجعل الوحي والنبوة مرتبطين بذاتية الإنسان الذي يمكن أن يكون (عرافًا) حين يملك الاستعداد الذاتي لذلك، فلا ميزة حينئذ للنبوة عن العرافة في ميزان نقدهم المعوج، النقد الذي عبر عنه مالك بن نبي بقوله: (يريد النقد الحديث أن يكشف حقيقة النبوة التي سبق أن اعتبرها ظاهرة ذاتية، وهو بذلك يعطّل منذ البداية دراسة الظاهرة حين يؤكد: أن ما يراه العرّاف ويسمعه في حالات انجذابه وغيبوبته رهن بشخصيته، وربما يكون هذا

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد ص٤٩ وما بعدها، وانظر: الاتجاه العلماني في علوم القرآن الكريم، أحمد الفاضل ص١٩٩.

(٢) القرآن من الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص٨٤.

(٣) انظر: الاتجاه العلماني في علوم القرآن الكريم، احمد الفاضل ص٢٠٠.

ثمرة ناضجة في اللاشعور من تأملاته ومن أحواله الدينية السابقة، ومن ميوله الداخلية المتعمقة في وجوده كله، والتي يتجلى حينئذ أمام ضميره كأشياء تبدو له خارجة عنه)[١].

وبذكر النقد الذي يستمدون مظاهره من عصر التنوير الأوروبي يمكن لنا أن نلحظ تأثرهم بفلاسفة الغرب في مبحث الوحي والنبوة من خلال اهتمامهم وعنايتهم بما قاله أحد أشهر من تكلم في هذه المباحث من الباحثين في الغرب، وهو الفيلسوف (سبينوزا)، فإن كلامه في ذلك من أكثر ما اعتمد عليه العلمانيون في تأويل الوحي والنبوة، وغالب ما كتبه العلمانيون العرب في ذلك إما اقتباس لفكرةٍ قررها، أو تفريع عليها، وجميع آرائه التي قدّمها في هذا المبحث عندهم تنوير وحداثة.

فلقد صرح حسن حنفي الذي ترجم كتاب (سبينوزا) (رسالة في اللاهوت والسياسة) عن غايته من هذه الترجمة وهي (تطوير محاولة سبينوزا)، فقال حسن حنفي بكل وضوح: (.. ويتم ذلك بوسائل ثلاث... منها: إسقاط المادة التي عمل عليها سبينوزا، وإحلال مادة أخرى محلها، مع الإبقاء على نفس المنهج، أعني إسقاط التراث اليهودي وإحلال تراث ديني آخر، وليكن التراث الإسلامي، حتى تتضح جدة سبينوزا وأصالته فيما يتعلق بتفسير الكتب المقدسة)[٢].

وفي تحريف (سبينوزا) لمفهوم الوحي والنبوة اعتراض على معنى (الاصطفاء والاختيار الإلهي) لبعض البشر ليكونوا أنبياء ورسلًا يكلمهم اللّٰه تعالى ويوحي إليهم، ثم يقوموا بإيصال رسالة اللّٰه تعالى إلى الناس، فهذا المفهوم في زعمه لم يعد يتناسب مع العصر، كما أنه جعل من

---

(١) الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي ص٨٩، وانظر: الاتجاه العلماني، أحمد الفاضل ص٢٠٣.

(٢) انظر مقدمة حسن حنفي في كتاب: رسالة في اللاهوت والسياسة ص٦.

المفهوم الشرعي للوحي مجرد (نظرية)، وإذا كانت كذلك في نظره وفي نظر من يقلده من المثقفين العرب الذين جاءوا من بعده، فإن الواجب عندهم هو أن يُعاد صياغة ذلك المفهوم ليتناسب مع العصر.

وهو الذي زعم بأنه إذا كانت النبوة تعني تدخل اللَّه في قوانين الطبيعة؛ فإن ذلك لم يحدث، لأن قدرة اللَّه هي قدرة الطبيعة، وصفات اللَّه هي قوانين الطبيعة، وبناء على ذلك لم يكن يهمه (المصدر الإلهي للنبوة، بل يهمه أنها واقعة إنسانية، حدثت بالفعل، وبذلك يكون الدليل على النبوة هو وجود النبي لا وجود اللَّه)[١].

فالوحي إذن عنده هو واقعة إنسانية نبعت من داخل النبي، وتعاليم الوحي تتكيف باللزوم مع تفاوت عقول الأنبياء وتقلبات أمزجتهم وقوة تخييلاتهم، وسوف تتغير أيضًا أفكارهم بحسب عقلية الجمهور، وقد عبّر سبينوزا عن ذلك بصراحة في مواضع من كتابه[٢].

ومثل هذا الكلام يتداوله العلمانيون تحت غطاء (النقد الديني) تأسيًا بـ(سبينوزا) في نقده هو لكتابه المقدس، ولطالما تكررت إشادتهم بجهوده في ذلك، والدعوة إلى الأخذ بمنهجه كما سبق من كلام حسن حنفي، سواء مع القرآن الكريم، أو السنة المطهرة.

وعلى مثل تلك الأفكار التي قدمها الفيلسوف (سبينوزا) اتكأ النقد العلماني العربي للنبوة والوحي، وما قرره من فصل النبوة والوحي عن اللَّه تعالى، وجعل الوحي نابعًا من الأرض، والنبوة قضية إنسانية لا علاقة لها بالسماء، وأنها من صنع الإنسان، وليست اصطفاء من الخالق ﷻ.

وقد جاء ذلك كله متسقًا مع جهود الاتجاهات العلمانية في صرف

---

(١) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص٧، ص٤٤-٤٦.

(٢) المرجع السابق ص٤٨.

الناس عن الاهتمام بالخالق إلى الاهتمام بالمخلوق فقط، وصرف الفرد عن النظر في مطلوب خالقه إلى النظر في مطلوب نفسه فقط.

ومن بعد هذا التأثير الغربي في صورته اليونانية القديمة، والتنويرية المتأخرة على الاتجاه الرشدي المعاصر يمكن لنا أن نلتمس انعكاس ذلك التأثير فيما يلي:

أولًا: من آثار تلك التصورات المنحرفة حول مفهوم الوحي ما نجده في كتاباتهم من تجاهل وصف النبي محمد ﷺ بأوصاف (النبوة) و(الرسالة) و(التلقي عن اللّه تعالى)، وكل وصف يميزه عن سائر الناس ويرفعه عليهم.

مع تركيزهم في المقابل على جوانب الزعامة والقيادة والثورية ونحوها، أو معاني القومية والوطنية والإصلاح الاجتماعي، كما هو ظاهر على سبيل المثال من أسلوب طيب تيزيني في كتابه (النص القرآني)[١]، وكتاب نصر أبو زيد (مفهوم النص)، وقد قال فيه: (ليس الحديث عن محمد بوصفه المتلقي الأول للنص حديثًا عن متلقي سلبي بل حديث عن إنسان تجسّدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها إنسان لا يمثل ذاتًا مستقلة منفصلة عن حركة الواقع)[٢].

ثانيًا: من الواضح أن نظرة الرشديين المنحرفة إلى مفهوم الوحي قد قامت على أساس الفصل بين الخالق والمخلوق؛ وذلك من خلال تأييدهم وإعجابهم بنظرية العقول أو الفيض التي تأثر بها ابن رشد ومن سبقه، وأن قبولهم لربط الوحي بتلك النظرية أدى إلى رفض أن تكون العلاقة بين الخالق والمخلوق قائمة على شرف العبودية للّه تعالى، بل هي علاقة بالمادة وتستبعد الإرادة الإلهية الشرعية والكونية.

---

(١) انظر: النص القرآني، طيب تيزيني ص٦١، ٦٣.

(٢) مفهوم النص، نصر أبو زيد ص٦٥.

وكانت نظرتهم كذلك مستلزمة لفصل اللّه تعالى عن رسله وأنبيائه، وأنه لم يرسلهم برسالة أو شرع، ولسان حالهم جميعًا يقول بقول الفلاسفة الأولين: إن الإله قد أوجد هذا الكون ثم تركه تساميًا عن حكمه وتدبيره، ليقوم الإنسان بما لا يليق أن يقوم به الإله.

ثالثًا: يجد القارئ في كتاباتهم الفلسفية تكرار الإشارة إلى وصف المفهوم الشرعي للوحي والنبوة بـ(النظرية) و(الفكرة) و(التصور)، ووصف مصادر الشريعة بـ(النص المحمدي) على سبيل رفع القداسة عنه، فتحول الوحي وما يتبعه من عقيدة دينية وركن أساس من أركان الإيمان إلى نظرية أو فرضية أو فكرة أو نص لا يختلف في حقه من التعامل عن غيره من النصوص البشرية[1].

والهدف من ذلك واضح، وهو انتزاع القدسية من مقام النبوة والرسالة التي تحتّم على المؤمنين الانقياد لها، والاهتداء بتعاليمها، فيتسلط هؤلاء على تلك المعاني الشرعية بالتأويل الفلسفي الموافق لأهوائهم وميولاتهم المادية، وبالنقد الذي لا يفرّق بين عقيدة إلهية وفكرة من اصطناع البشر[2].

رابعًا: هناك تكرار - كما مر معنا - للأفكار التي قدّمها الفلاسفة الأولون من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد حول مفهوم الوحي والنبوة، وبصورة تؤكد لنا أن أصحاب الاتجاه الرشدي المعاصر كانوا يحرصون على دعم قيم العلمانية بما سمح به تراث الفلاسفة المنتسبين إلى الاسلام، والفلاسفة المحدثين في بلاد الغرب، وأطروحات الفلاسفة

(١) تلك الكلمات يستعملها أحل الحداثة في سياق هدمهم للمفهوم الشرعي، انظر على سبيل المثال: النص القراني، طيب تيزيني ص٣٩.

(٢) انظر: موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي، حسن الأسمري، ص٢٧٩.

جميعًا حول مفهومهم للوحي والنبوة من الشبه بحيث تصبّ في الاتجاه ذاته وتخدم الغاية نفسها.

ولقد أكد نصر أبو زيد على وحدة الرأي الفلسفي في القديم والحديث - في مفهوم الوحي عندما جعل من نظرية الفلاسفة القدماء في النبوة (رأيًا عقليًا عصريًا) لا يختلف عما وصلت إليه العقلية الفلسفية في العصور المتأخرة، فقال:

(وجد الرواد الأوائل أن العقلانية لا تتناقض مع العقلانية التي وُجدت في تاريخ الفكر الإسلامي، ومن هنا بدأ مثلًا جمال الدين الأفغاني، يقرأ في الفلسفة، فلسفة ابن سينا، ولأول مرة نجد حضورًا للفلسفة عند مفكري النهضة، وقد كان جمال الدين الأفغاني في تركيا، وألقى محاضرة عن مفهوم النبوة، واستعان برأي الفارابي والفلاسفة عن النبوة، والعلاقة بين النبي والفيلسوف.. إلخ، وهذا لم يكن يستطيع المجتمع أن يتقبله، أن النبي هو إنسان عادي، لكنه يمتلك مُخيلة قوية يستطيع من خلال هذه المخيلة القوية أن يتصل بالملأ الأعلى الذي يتصل به الفيلسوف، لكن من خلال تأمله العقلي، هذه نظرية النبوة عند الفلاسفة)[1].

(١) محاضرة ألقاها نصر أبو زيد في هولندا، بتاريخ نوفمبر ٢٠٠٩م أمام جمع من العراقيين المغتربين والهولنديين، نشرها موقع (رواق) الإلكتروني بتاريخ ٦/ ٧/ ٢٠١٠م، أشار رشيد رضا إلى أن علماء الأناضول قد رموا جمال الدين الأفغاني بالإلحاد والمروق من الدين بسبب محاضرة ألقاها في دار الفنون ذكر فيها أن النبوة صناعة مكتسبة، وحكى عنه شيخ الإسلام في الدولة العثمانية «حسن أفندي فهمي» أنه جعل النبوة صنعة، وسوَّى بينها وبين الفسلفة، فأمر شيخ الإسلام الوعاظ وأئمة المساجد أن يهاجموه حتى اضطر لمغادرة الأستانة، وقال عنه تلميذه النصراني سليم عنجوري: (ارتجل خطبة في الصناعات غالى فيها إلى حد أن أدمج النبوة في عداد الصناعات المعنوية، فشغب عليه طلبة العلم وشددت عليه صحيفة النكير)، انظر: تاريخ الأستاذ الإمام، رشيد رضا ١/ ٤٤، ونقل ذلك أيضا أحمد أمين في كتابه: زعماء الإصلاح في العصر الحديث ص١١٠.

ومما لا شك فيه أن النزعة العقلية التي استند إليها الفلاسفة وأتباعهم في مفهوم الوحي لا أساس لها من الشرع ولا من العقل، وذلك أن العقل لا يملك برهانا على إنكارها، فهي في أصل ثبوتها ليست مما يحيله العقل ولكنها ليست مما جرت به العادة أو تعودها الناس وتعارفوها بينهم في خاصة أنفسهم.

خامسًا: تعمد أصحاب الاتجاه الرشدي أن يجعلوا من المفهوم الشرعي الواضح والبين في الكتاب والسنة أمرًا مشكلًا، **وجعل ما ليس مشكلا أمرا مشكلا هو من وسائل هذا الاتجاه في هدم حقائق الشرع**، وفي ذلك يقول هاشم صالح مؤيدًا لكلام بهذا الخصوص لمحمد أركون: («الأشكلة» تعني جعل الشيء إشكاليًا بعد أن كان بديهيًا أو تحصيل حاصل، فالوحي مثلًا، من لا يعرف الوحي؟ كلنا نتوهم أننا نعرف ما هو، ولكننا في الواقع حفظنا قصته التقليدية عن ظهر قلب منذ أن كنا أطفالًا، ثم يجيء محمد أركون لكي يؤشكله، أي: لكي يجعله إشكاليًا، ويقدم عنه صورة جديدة تمامًا، هذا هو معنى الأشكلة، وهنا مصطلح آخر ينبغي أن ننتبه إليه هو مصطلح الزحزحة، فأركون يزحزح أولًا المفهوم عن موقعه التقليدي الراسخ، ثم يفككه ثانيًا، لكي يتجاوز معناه التقليدي الراسخ ثالثًا)[١].

ويعطينا مدلول (الأشكلة) و(الزحزحة) تصورًا كافيًا في نظري عن مدى العبث الفلسفي الذي يهدف إلى نقض أصول الدين ومبادئه، وتشويه مصطلحاته الشرعية، ويبين لنا اتساع حيلتهم في التشغيب على تلك المصطلحات بقصد التلبيس والتدليس على عموم المسلمين.

---

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص٢٨ - الهامش -.

وأول خطوة سلكوها في سبيل (الزحزحة) هي: إخضاع الوحي للتأويلات المادية، مستعينين في ذلك بنصوص الفلاسفة وأفكارهم في القديم وحتى يومنا هذا، ليصبح للوحي مفهومٌ جديد مبتدَع يقوم على أساس استبعاد اتصال النبي باللَّه تعالى، أو بجهة مفارقة عن مخيلة النبي، فإنه على زعمهم لا توجد جهة مفارقة عن العالم المادي، وعلى هذا فإن الوحي لا يمكن أن يكون مصدره إلا شعور داخلي وضمن تأثير العالم المادي، يقول محمد أركون: (نحن نريد أن نزحزحه - يقصد مفهوم الوحي - باتجاه فهم أكثر محسوسية، وموضوعية)[1].

وهذا يؤكد على مدى إخلاصهم للفكر المادي الغربي وتبعيتهم له، وتوظيف فكر الفلاسفة الأولين في خدمته، هذا ما يظهر من تأكيدهم على أن الوحي حالة من داخل النفس الإنسانية لا من خارجها، وأن قوامها الخيال الخلاق، وهو الأصل نفسه الذي بنى عليه (سبينوزا) آراءه المادية في الوحي والنبوة، وقد صرح بما صرحوا به في قوله: (النتيجة التي نصل إليها من ذلك هي أنه - باستثناء المسيح - لم يتلقَ أيّ شخص وحيًا من اللَّه دون الالتجاء إلى الخيال. . وينتج عن ذلك أن النبوة لا تتطلب ذهنًا كاملًا بل خيالًا خصبًا. . نستطيع أن نؤكد الآن دون تردد أن الأنبياء لم يتلقوا وحيًا إلهيًا إلا بالاستعانة بالخيال)[2].

ولنصر أبو زيد كلامٌ يشبه في معناه كلام محمد أركون فيما يتعلق بالتفسير المادي للوحي، بل هو يعتمد عليه، وإن ناقش في بعض مقالاته بعض أفكار محمد أركون[3].

وتشهد كتاباتهم في هذا الصدد على أن هذه الاتجاهات العلمانية لم

---

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص٧٦.

(٢) رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص١٢٩، ١٣٧.

(٣) انظر على سبيل المثال: مفهوم النص، نصر أبو زيد ص٢٥ وما بعدها.

تكن مبدعة ولا مبتكرة، بل هي مقلدة تقليدًا أعمى للفكر الغربي، حيث صرّح حسن حنفي بأن ترجمته لكتاب سبينوزا كانت تهدف إلى: (تأكيد صدق تحليلات سبينوزا، وذلك بإعطاء تحليلات جديدة، ودفع أفكاره إلى أقصى حدودها، واستخلاص أبعد نتائجها، والكشف عما تركه سبينوزا غامضًا؛ نظرًا لظروف العصر.. وعلى هذا النحو لا يعني التقديم مجرد العرض بل التطوير والتطبيق والتأييد)[1].

وبناء على ذلك فإن عمل حسن حنفي مع كتاب سبينوزا يأتي ضمن ما سبق بيانه في الباب الأول من خطر الترجمة غير المتبصرة على عقائد الإسلام وشريعته، وأن نقل فكر فلاسفة الغرب كان شؤمًا على الأمة؛ حيث أدى ببعض المنتسبين إليها إلى الانسلاخ من هويتهم الإسلامية وانتمائهم الحضاري.

إن محاولة قطع صلة النبي باللَّه تعالى، وتحريف مفهوم الوحي من أجل ذلك، وإنكار حقيقة اصطفاء الرب تعالى واختياره لبعض خلقه كي يقوموا بواجب الرسالة يتعارض مع صريح كلام اللَّه تعالى، قال اللَّه تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٧٥].

ولقد عظّم علماء الإسلام النكير على من زعم أن في الناس بعد الأنبياء مَن يدانيهم، فضلًا عمن زعم بأن في سائر الخلق من هو أفضل منهم، ومن ذلك إنكار الإمام ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ على من قال بأن في النَّاس من هُوَ أفضل من الْأَنبياء عَلَيْهِم السَّلَام، وهو نظير القول بأن الفلاسفة مثل الأنبياء في الفضل، ونحو ذلك من الباطل، فقال: (وَهَذَا كفر، وَمَا قَدرنَا أَن أحدًا مِمَّن ينتمي إِلَى أهل الإسلام وَلا إِلَى أهل الْكتاب ينْطَلق لِسَانه بِهَذَا... أنه

(١) انظر: مقدمته على كتاب سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٦.

قد يكون في النَّاس بعد النَّبِي ﷺ من هُوَ أفضل من النَّبِي ﷺ. وَهَذَا شرك مُجَرّد، وقدح في النُّبُوَّة لا خفاء بِهِ، وَقد كُنَّا نسْمع عَن قوم من الصُّوفِيَّة أَنهم يَقُولُونَ أَن الْوَلِيّ أفضل من النَّبِي، وَكُنَّا لَا نحقق هَذَا على أحد يدين بدين الإسلام. فنعوذ بِاللَّه من الارتداد. وَلَو أَن هَذَا الضالّ المضلّ يدْرِي مَا معنى لَفْظَة «أفضل»، ويدري فَضِيلَة النُّبُوَّة لما انْطلق لِسَانه بِهَذَا الْكفْر)[١].

وأجمعت الأمة على تفضيل الأنبياء على غيرهم من الصديقين والشهداء والصالحين، وتفضيل الأنبياء على غيرهم إنما تحصل لهم بالاصطفاء والاختيار الرباني، وبشرف الوحي الذي حرف المتفلسفون معناه، ليسوغوا صرف الناس عن تعاليمهم إلى تعاليم الفلاسفة[٢].

ومما يدلّ على تفضيلهم قوله -تعالى-: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾ وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۚ كُلًّا هَدَيْنَا ۚ وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٨٤﴾ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ ۖ كُلٌّ مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٨٥﴾ وَإِسْمَٰعِيلَ وَٱلْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا ۚ وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: ٨٣-٨٦].

ثم إن حصر مورد الوحي على النفس الإنسانية ونفي علاقته باصطفاء اللَّه تعالى وإرساله هو في حقيقة الأمر منزع مادي حصل نتيجة التقليد والتبعية والافتتان بالفكر الغربي المعاصر الذي ينكر الغيب، ويدعو إلى الفصل بين الدين والحياة، بل يحارب الدين وينتقصه، وينفي وجود حاجة إلى تعاليم النبوة من خلال جحد فضلها ومكانتها.

ولقد اختصر لنا الإمام ابن القيم فضل النبوة وعظيم شأنها بقول بليغ

---

(١) الفصل في الملل، ابن حزم ٤/ ٢٢.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١١/ ٣٢١.

فقال: (حاجة الْعَالم إلى النُّبُوَّة أعظم من حَاجتهم إلى نور الشَّمْس، وَأعظم من حَاجتهم إلى الماء والهواء الَّذِي لَا حَيَاة لَهُم بِدُونِهِ)[1].

وإذا كانت أصول شبهات المعاصرين مبنية على ما في الفلسفة القديمة التي ناقشها علماء الإسلام، وردوا على ما فيها من الباطل، وعلى تشبههم بالكفرة في عقائدهم وتصوراتهم، فإن ردود أهل العلم على ضلال السابقين صالحة أيضًا في كشف زيغ المعاصرين، ومما أستعيره في هذا المقام رد شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله تعالى- على أسلافهم حين قال:

(إنَّهُمْ لَمَّا أَرَادُوا تَقْرِيرَ «النُّبُوَّةِ» جَعَلُوهَا فَيْضًا يَفِيضُ عَلَى نَفْسِ النَّبِيِّ مِنْ الْعَقْلِ الْفَعَّالِ أَوْ غَيْرِهِ؛ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ رَبُّ الْعَالَمِينَ يَعْلَمُ لَهُ رَسُولًا مُعَيَّنًا، وَلَا يُمَيِّزُ بَيْنَ مُوسَى وَعِيسَى وَمُحَمَّدٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ، وَلَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ، وَلَا نَزَلَ مِنْ عِنْدِهِ مَلَكٌ، بَلْ جِبْرِيلُ هُوَ خَيَالٌ يُتَخَيَّلُ فِي نَفْسِ النَّبِيِّ، أَوْ هُوَ الْعَقْلُ الْفَعَّالُ.. وَزَعَمُوا أَنَّ مَا جَاءَ بِهِ

الرَّسُولُ ﷺ إنَّمَا أَرَادَ بِهِ خِطَابَ الْجُمْهُورِ مِمَّا يُخَيَّلُ إلَيْهِمْ بِمَا يَنْتَفِعُونَ بِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ فِي نَفْسِهِ كَذَلِكَ، وَمِنْ غَيْرِ أَنْ تَكُونَ الرُّسُلُ بَيَّنَتْ الْحَقَائِقَ وَعَلَّمَتْ النَّاسَ مَا الْأَمْرُ عَلَيْهِ.. وحَقِيقَةُ قَوْلِهِمْ «أَنَّ الْأنبياء كَذَبُوا لِمَا ادَّعَوْهُ مِنْ نَفْعِ النَّاسِ وَهَلْ كَانُوا جُهَّالًا عَلَى قَوْلَيْنِ لَهُمْ، إلى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَنْوَاعِ الْإِلْحَادِ وَالْكُفْرِ الصَّرِيحِ وَالْكَذِبِ الْبَيِّنِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَعَلَى الْأنبياء صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ.

وَقَدْ بُيِّنَ فِي غَيْرِ هَذَا الْمَوْضِعِ: أَنَّ هَؤُلَاءِ أَكْفَرُ مِنْ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى بَعْدَ النَّسْخِ وَالتَّبْدِيلِ، وَإِنْ تَظَاهَرُوا بِالْإسلام؛ فَإِنَّهُمْ يُظْهِرُونَ مِنْ مُخَالَفَةِ الْإسلام أَعْظَمَ مِمَّا كَانَ يُظْهِرُهُ الْمُنَافِقُونَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَقَدْ قَالَ حُذَيْفَةُ بْنُ الْيَمَانِ رضي الله عنه: الْمُنَافِقُونَ الْيَوْمَ شَرٌّ مِنْ الْمُنَافِقِينَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ،

---

(1) مفتاح دار السعادة، ابن القيم ٢/ ١١٨.

قِيلَ: وَلِمَ ذَلِكَ؟ قَالَ: لِأَنَّهُمْ كَانُوا يُسِرُّونَ نِفَاقَهُمْ وَهُمْ الْيَوْمَ يُعْلِنُونَهُ وَلَمْ يَكُنْ عَلَى عَهْدِ حُذَيْفَةَ مَنْ وَصَلَ إلى هَذَا النِّفَاقِ وَلَا إلى قَرِيبٍ مِنْهُ)[1].

وفي سياق التأكيد على خطر مشابهة الكفار في أفكارهم وتصوراتهم المخالفة للدين يقول أيضا: (إن من أصل دروس دين اللّه وشرائعه، وظهور الكفر والمعاصي التشبه بالكافرين، كما أن من أصل كل خير المحافظة على سنن الأنبياء وشرائعهم)[2]، واللّه تعالى أعلم.

* * *

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٥/ ٥٤٦.

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية ص١١٦.

مقام القرآن الكريم في الخطاب الرشدي

القرآن الكريم هو كلام اللَّه العظيم، وصراطه المستقيم، ودستوره القويم، ونعمته السابغة، وحجة الرسول الدامغة، وهو أيضًا كتاب الإسلام في عقائده وعباداته، وحِكَمه وأحكامه، وآدابه وأخلاقه، وقصصه ومواعظه، وعلومه وأخباره، وهدايته ودلالته، وهو (كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، فلا طريق إلى اللَّه سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه)[1].

وهو اسم لكلام اللَّه تعالى، المنَزَّل على عبده ورسوله محمد ﷺ، وإضافة الكلام إلى اللَّه تعالى إضافة حقيقية، من باب إضافة الكلام إلى قائله[2]، قال الإمام أبو جعفر الطحاوي[3] -رحمه اللَّه تعالى-: (القرآن كلام اللَّه، منه بدأ بلا كيفية قولًا، وأنزله على رسوله وحيًا، وصدقه المؤمنون على ذلك حقًا، وأيقنوا أنه كلام اللَّه تعالى بالحقيقة، ليس بمخلوق ككلام البرية، فمن سمعه، فزعم أنه كلام البشر فقد كفر)[4].

وفضائله مشهودة في الشرع والواقع، وردت فيها آيات عديدة وأحاديث كثيرة، كقوله -تعالى-: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، وعدّ الشرع إنزاله في شهر مزية كبرى لهذا الشهر،

---

(١) الموافقات، الشاطبي ٣/ ٣٤٦.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ٢/ ٢٩٨.

(٣) انظر: ترجمته في سير أعلام النبلاء، الذهبي ١٥/ ٢٧.

(٤) شرح الطحاوية، ابن أبي العز ص١٢١، ١٢٢.

فكيف بالمنزَّل نفسه، قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ . .﴾ [البقرة: ١٨٥]، وعلّق الرحمة عند تلاوة القرآن بالاستماع إليه: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٤].

ووصفه بالعظمة كما في قوله -تعالى-: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ [الحجر: ٨٧]، وبالهداية كما في قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ . .﴾ [الإسراء: ٩].

موقف ابن رشد من القرآن الكريم:

يمكن لمن تتبع مواضع الكلام عن القرآن الكريم في تراث ابن رشد أن يلحظ ثبوت ما بينه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ من موافقة ابن رشد في صفة كلام للَّه تعالى لطريقة أهل البدع والضلال[١]، حيث ساق كلامًا طويلًا له في صفة الكلام مفاده أنه يرجع هذه الصفة إلى العلم والقدرة، وأن معنى تكليم اللَّه تعالى من شاء من خلقه يعود إلى مفهوم (الإعلام والإفهام)[٢].

وساق شيخ الإسلام ابن تيمية كلام ابن رشد بنصه حول صفة الكلام وعلق عليه فقال: (ما ذكره ابن رشد إنما هو إثبات كونه تعالى مكلمًا لغيره، لا متكلمًا، ولا متصفًا بصفة الكلام، وابن رشد لم يثبت إلا مجرد الإعلام، ويردد كثيرا آراء أصحاب الوحدة والاتحاد والحلول. . وهذا كله على أصل إخوانه الفلاسفة وهم في الحقيقة لم يثبتوا كلامًا للَّه ولا تكليمًا هو أمر ونهي، وإنما أثبتوا مجرد الإعلام والعلم فقط، فهذا شر من قول المعتزلة الذين يقولون كلام اللَّه مخلوق. . وهل يكون كل من جعله اللَّه يعلم ما لم يكن يعلم يكون قد كلمه اللَّه)[٣].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ٤/ ٤٦٦.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد ص١٣١.

(٣) انظر: درء التعارض العقل والنقل، ابن تيمية ١٠/ ٢٠٩.

ويرى ابن رشد أن اللَّه تعالى لم يكلم موسى عليه السلام باللفظ، وذلك حين فسر قوله -تعالى-: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١]، فقال: (.. هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها اللَّه في نفس الذي اصطفاه بكلامه.. وهو الذي خص اللَّه به موسى)(١).

ويرى أيضا بأنه قد يكون من كلام اللَّه تعالى ما يلقيه إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بوساطة البراهين، ويقصد بالعلماء (الفلاسفة)، **فسوى بين البراهين العقلية والمنطقية وبين كلام اللَّه تعالى، وأن الفلاسفة يكلمهم اللَّه مثل الأنبياء وفق رؤيه الخاصة لمعنى الكلام**(٢).

وقد أخذ عليه شيخ الإسلام ابن تيمية بأنه ينكر أن اللَّه كلم موسى باللفظ، وهذا الإنكار من ابن رشد يتعارض مع نص القران الكريم في قوله -تعالى-: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤].

وأخذ عليه أيضا بأنه ينكر أن القرآن الكريم قديم، بل القديم عنده هو العلم وليس القرآن الكريم، ورد عليه قائلا: (ليس فيما ذكرته ما يقتضي أن القرآن -الذي هو كلام اللَّه- قديم، فإن غاية ما ذكرته أن يكون القديم هو العلم، والقرآن ليس هو مجرد العلم، لا حروفه ولا معانيه، أما حروفه، فظاهر، وأما معانيه، فإن معاني الكلام نوعان: إنشاء وإخبار، فأما الإنشاء ففيه الأمر والنهي، المتضمن للطلب أو للإرادة، التي بمعنى المحبة ونحو ذلك، وأما الخبر فهل معناه من جنس العلم، أو حقيقة أخرى غير العلم؟ ففيه قولان معروفان، فإذا لم يكن في كلامك ما يمكن أن يكون قديمًا غير العلم، لم يكن معنى القرآن عندك قديمًا، ولكن بعض معناه)(٣).

وقال أيضا: (قولك في القرآن باطل، وذلك لأنه لا يمكنك أن تقول فيه

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد ص١٣١.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٠.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ١٠/ ٢١٥.

ما قلته في تكليم موسى ، فإن موسى كلمه اللّه تكليمًا ، فزعمت أنت وأمثالك من الملاحدة أن معنى ذلك خلق كلام مسموع في مسامع موسى ، كما زعم المعتزلة - الذين هم خير منكم - أن ذلك كلام مسموع خلقه في جسم من الأجسام فسمعه موسى)[1] .

ثم بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن القرآن نزل به جبريل إلى محمد ﷺ ، لم يكلم اللّه به محمدًا بلا واسطة ، وإنما عن طريق جبريل ، وإذا كان جبريل نزل به من اللّه ، والفلاسفة يقولون ليس هنا جبريل منفصل عن النبي ، وإنما جبريل ما يتخيل في نفسه من الصور النورانية التي تخاطبه ، فحينئذ يكون من خلق في نفسه هذه الأصوات ابتداءً قد كلمه اللّه تكليمًا ، ومن خلقت فيه بواسطة هذه الصورة نزل جبريل بها ، فيكون ما يحصل لآحاد الناس من الأصوات التي يسمعها في نفسه أعظم من القرآن ، وهي بأن تكون كلام اللّه أحق من القرآن ، وقد علم بالاضطرار من دين المسلمين أن جبريل ملك حي متكلم ، كان ينزل على النبي ﷺ بالوحي ، وليس هو مجرد ما يتخيل في نفسه كما يرى الفلاسفة[2] .

إذن فكلام ابن رشد عن صفة الكلام وعن القران الكريم قد تضمن الباطل الذي رده أهل العلم ، وفيه خوض في صفات الرب تعالى بمجرد الظن ، ومن غير دليل معتبر ولا برهان ، وقد كان الواجب أن يتكلم فيه انطلاقًا من الشرع .

وفي كلامه أيضا ما يفضي إلى دنو منزلة القرآن الكريم والتعدي على قداسته بتأويل صفة كلام الرب تعالى على طريقة الفلاسفة ليشتمل على براهينهم العقلية التي زعموا أن اللّه تعالى خاطب بها الفلاسفة ، وبتسويغه

(١) المرجع السابق ، ١٠/ ٢١٦.

(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، ابن تيمية ١٠/ ٢١٧.

الاعتراض على ما نص عليه القرآن الكريم من تكليم اللَّه تعالى لموسى تكليما، وزعمه بأن اللَّه خلق اللَّه تعالى فيه الأصوات كان مكلما له تعالى ونحو ذلك.

وما دونه ابن رشد من الباطل لم يمت أو يندثر، بل يستعين به كل من أراد أن يحتال على إسقاط هذا المصدر العظيم - القران الكريم - أو يهون من دلالاته وأحكامه، فإنه إذا سقطت قداسته من النفوس لم يعد للحرام والحلال فيه مكانة في النفوس.

الرشديين والقرآن الكريم:

سبقت الإشارة إلى أبرز ملامح موقف ابن رشد من القرآن الكريم، وأما انعكاساتها على كتابات أصحاب الاتجاه الرشدي فمن الممكن أن يلحظ أنهم قد اتفقوا معه حينًا، وخالفوه حينًا كما سأبين.

كما أن اقتناعهم بما وصلت إليه مناهج البحث والنقد في الغرب قد ولَّد انحرافات جديدة تجاه القرآن لم يقل بها ابن رشد، وربما لم تخطر له ببال، وإن ورد في كلامه وكلام الفلاسفة ما يمهد له، كدعوتهم إلى استعمال منهج (القراءة التاريخية) مع النص القرآني مثلًا مما سوف يأتي الكلام عنه في مبحث «التأويل»، وأما مواطن الاتفاق والافتراق بين أصحاب الاتجاه الرشدي المعاصر وابن رشد فيمكن ذكرها فيما يلي:

أولًا: مواطن الاتفاق بين ابن رشد والرشدية المعاصرة:

١- يأتي في مقدمة ما وافقوا فيه ابن رشد من الانحراف حول القرآن الكريم الذي هو كلام اللَّه تعالى، **كل فكرة تقلل من قداسة القرآن الكريم قررها ابن رشد والفلاسفة، كنفي تنزل القرآن القران الكريم من اللَّه تعالى عن طريق جبريل، وقصر الأمر في تكونه واكتماله على حدود النفس البشرية**

ومعطيات الواقع، ومثل ذلك الذي قرره الفلاسفة كاف في التقليل من قدسية القرآن الكريم.

كما أن ما قرره الفلاسفة مما سبق حول صفة الكلام والقرآن يصب في اتجاه المعاصرين وموقفهم من قداسة القران، حيث وجدوا في كلامهم مستندًا تراثيًّا يعزز فكرة (أنسنة القرآن والوحي)، التي تقوم على رفض التفسير الغيبي، وعلى فك ارتباط النص القرآني بقائله ﷻ ليسهل تقبل إخضاعه كغيره من النصوص لمناهج النقد الوضعية، وجعله مساويا لغيره من النصوص في حق النقد، وفي الدلالة على الهداية والإرشاد إلى ما يحقق النجاة، فيحصل مرادهم في إبطال الشرع وذلك بتجاوز أعظم مصادره إلى مسالك الفلاسفة ومذاهبهم.

٢- كان لابن رشد والفلاسفة الأولون أعظم الأثر في التمهيد للخروج على الدين بجعلهم الفلسفة في مقابل الوحي والقرآن، وأنها توصّل إلى ما يوصّل إليه القرآن الكريم من هداية الناس واستصلاحهم، وأقوال ابن رشد في تزيين فكرته تلك منثورة في كتبه، كقوله مثلا عن الفلسفة: (إن الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة.. وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة)[١].

وفي سياق التسوية بين دلالة الشرع على الحق ودلالة الفلسفة عليه، وزعمه عدم الفرق بين الطريقتين يقول ابن رشد: (وأنت إذا تأملتَ الشرع وجدتَه، مع أنه ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها، قد نبَّه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها)[٢].

---

(١) فصل المقال، ابن رشد ص٦٧.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد ص١٩١.

ولقد ظهر تناقض ابن رشد لما قرَّر أن في الشرع نصوصًا متعارضة، وأن ظاهرها مخالف للفلسفة، ثم زعمه أن الأخذ بظواهر النصوص كفر، وأوجب تأويلها لتتفق مع الفلسفة التي هي المعيار والحكم عنده، لا نصوص الشرع، ولو أن الشريعة والفلسفة متطابقتان ومتصاحبتان على حد زعمه، ما كان هناك حاجة إلى تأويل الشريعة وتحريفها بدعوى التوفيق، وإن زعموا بأن (التسليم بأن الحق واحد، لا يمنع بأن يكون الطريق إليه مزدوجًا)[1].

ويسير أتباعه المعاصرون على السبيل المؤدي إلى إبطال القرآن الكريم وإسقاط قداسته، فمن حِيَلهم في نزع القداسة عن النص القرآني قطعه عن مصدره الإلهي وأن الرب تعالى قد تكلم به، مع الاستنجاد في ذلك بمذاهب أهل البدع والضلال كالمعتزلة وغيرهم، فقد صرَّح نصر أبو زيد بأن: (القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكّنهم من الفهم، وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي)[2].

وتلك الفكرة التي أشار إليها نصر أبو زيد هي محور الدعوة إلى ما يسمى (بأنسنة الوحي)[3] التي يسعى في تأكيدها أصحاب الاتجاه الرشدي المعاصر، وهي نقطة البدء عند الذين يريدون التأصيل لعزل الدين عن بعض جوانب الحياة، والبحث عن جذور فلسفية للعلمانية التي ينشدونها، وتقديم

---

(١) فلسفة ابن رشد، محمد المصباحي ص٢٧، وانظر: نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، خالد علال ص٣٠-٣١.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص٩٩.

(٣) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص٨٤، وانظر: أيضًا النص القرآني، طيب تيزيني ص٤٢٠.

الفلسفة بديلًا عن القرآن الكريم في هدايته إلى الحق، وتحقيق مصلحة الإنسان، وهدم الإيمان بإغناء القرآن الكريم عما سواه من مناهج فلسفية.

وفي سبيل رفع القداسة عنه زعموا أن القران الكريم في حقيقته وجوهره منتج ثقافي قد تشكّل في واقعه، ونشأ منه، كما عبَّر غير واحد منهم[1]، وزادوا على ذلك فأطلقوا عليه اسم (النص) وتحاشوا ألفاظًا من قبيل (القرآن الكريم) و(كتاب اللَّه)، ونحوها من الألفاظ الدالّة على قداسته وتعظيمه وتبجيله، وكونه كلام رب العالمين، ومن ذلك عناوين كتبهم التي أنقل عنها في هذه الدراسة، من مثل كتاب (مفهوم النص) لنصر أبو زيد، وكتاب (النص القرآني) لطيب تيزيني.

والدعوة إلى الفلسفة في الخطاب الرشدي المعاصر إنما تهدف في الأصل إلى إضعاف المنهج الإسلامي الذي يقوم على التسليم للأمر الإلهي، وأعظم مصدر له هو القرآن الكريم، خصوصًا أن الفلسفة التي آمنوا بأهميتها ليست مجرد مسائل نظرية ومذاهب فكرية فحسب، بل يُراد لها أن تكون منهجًا للحياة لا يخضع فيه البشر للوحي ورسالات الأنبياء.

والعبث بقداسة أعظم مصدر للتشريع، مع استبدال الفلسفات الغربية به، يضمن لهؤلاء الرشديين تحقيق مقصودهم من السعي في تغيير حكمه الشرعي في السياسة والاقتصاد وسائر جوانب الحياة، وفي تعطيل الشعائر الإسلامية الظاهرة وإلغائها، فلا عجب بعد ذلك أن يهولوا من أمر الإقبال على الفلسفة، ويعدوا الإعراض عنها إلى القرآن الكريم تخلفًا وتطرفًا وظلامية.

وإذا كان العلمانيون يرفضون هيمنة الدين على الحكم والتشريع؛ فإن نظرة الرشديين للقرآن الكريم ونصوصه سوف تسير في الاتجاه نفسه من الرفض.

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص٩٩.

ولذلك اعتبروا أن تطبيق نصوصه كما أُنزلت إنما هو تكريس لسلطة طبقة رجال الدين، وبالتالي القضاء على أحد المبادئ الضامنة لاستقلالية الإنسان، واحتكار المعرفة في الشؤون الدينية التي تهمّ المجتمع، ولا فرق عندهم أن تسمى هذه الطبقة التي ستحتكر فهم الدين طبقة كهنوت أو علماء أو غير ذلك؛ لأن (النص القرآني لا يفسّر ذاته)[1]، فالنتيجة عندهم هي ضياع حرية الإنسان، وانهيار الاستقلالية المعرفية للعقل.

والمقصود هو أن من صدق في إيمانه بالقران الكريم وكان متجردًا من قيود الميولات الفكرية المكتسبة من الواقع الغربي وفلسفاته الهادمة للدين علم أنه تنزيل رب العالمين، ونصوص القرآن الكريم تكذب دعوى هؤلاء المفتونين بالفكر الغربي، فقد قال اللَّه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾ [النساء: ١٣٦]، وقال -تبارك وتعالى-: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، وقال سبحانه: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا..﴾ [الزمر: ٢٣].

فهذه الآيات الكريمات وغيرها أكدت على نزول هذا الدين المتضمن في أعظم مصادره وهو كتاب اللَّه تعالى؛ وهذا ما أجمع عليه المسلمون، وعُلم من الدين بالضرورة، وأنها بهذا المعنى مفارِقة للواقع الذي نزلت فيه، بل نزلت لإصلاح الخلل وإرجاع الخلق عن غيهم وضلالهم، خلافًا لما زعمه نصر أبو زيد وطيب تيزيني وأمثالهما من أن الدين قد تشكل في الواقع وصعد منه ولم يهبط إليه، كما يزعم الذين نزّلوا المنهج الماركسي في المادية الجدلية على القرآن الكريم[2].

---

(١) الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ضاهر ص٣٩٠، ٣٩، وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان ص٢٠٧.

(٢) انظر: التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة ص٤٢، وانظر: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم، أحمد الفاضل ص٣٨١.

٣- الضعف المشترك في الرد إلى القرآن الكريم، بين ابن رشد وأتباعه المعاصرين، في الاستدلال والاستنباط وفي المناقشة:

لا شك في أن الأخطاء التي وقعت في كلام ابن رشد حول عدد من المسائل العقدية مردّها إلى قصور في الرد إلى الكتاب العزيز، وتدبره، والالتزام بمنهج الاستدلال الصحيح، ومن ذلك مثلًا أنه قال: (أما الأوصاف التي صرّح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجِد للعالم بها، فهي أوصاف الكمال الموجودة في الإنسان للإنسان، وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام)[١].

مع أن أهل السنة وكل من تأمل القرآن الكريم يعلم بأن القران الكريم قد صرح بصفات إلهية كثيرة جدًّا، وأن حصرها بسبع صفات لا دليل عليه من شرع أو عقل.

وأيضًا حصره أدلة وجود اللَّه تعالى في دليلي العناية، والاختراع، مع إغفاله لدليل الفطرة الذي ورد صريحًا في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠].

وقد نبَّه شيخ الإسلام ابن تيمية على هذا النوع من الضعف في تعقيبه على ما سبق بقوله: إن ابن رشد مع كونه من أعيان الفلاسفة المعظّمين لطريقتهم: (يقدّر القرآن قدره، ولم يستوعب أنواع الطرق التي في القرآن)[٢].

وأما المعاصرون فأكثرهم لم يقدروا القرآن قدره، فضلًا عن أن يجعلوه مرجعًا وحكمًا فيما أشكل عليهم من المسائل، بل إن محمد عابد

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد ص١٢٩.

(٢) درء التعارض العقل والنقل، ابن تيمية ٩/ ٣٣٣.

الجابري كان يستند أحيانا إلى الكتاب المقدس عند اليهود والنصارى في قراءة وفهم القرآن الكريم كما في كتابه (المدخل إلى القرآن الكريم)؛ باعتبار أن التوراة والانجيل من (التاريخ المقدس) من غير أن يبالي بما قد دخلهما من التحريف[1] .

٤- التوسل بآراء الفرق الكلامية المنحرفة حول القرآن الكريم، وتوظيفها في تجريده عن قُدسيته، وقطع صلته بمصدره الإلهي:

يتفق المعاصرون مع موقف ابن رشد الذي وافق فيه أهل التعطيل من المتكلمين - المعتزلة والأشاعرة - في أصل تعطيلهم صفة الكلام، ونفي أن يكون اللَّه تعالى قد تكلم بالقرآن أو غيره، فقد أرجع ابن رشد صفة كلام اللَّه تعالى، ومنها القرآن إلى العلم والقدرة كما سبق بيانه[2] .

وهذه البدعة الخطيرة المتضمنة لنفي صفة الكلام عن اللَّه تعالى، وموافقة المتكلمين في التعطيل رغم وضوح نصوص الشرع في ذلك، وما تفرع عليه من بدعة القول بخلق القرآن التي أثارها المعتزلة وفرح بها بعض العلمانيين، ونسبوها إلى عقيدة الإسلام، وبنوا عليها كثيرًا من

---

(١) ذكر الجابري ذلك في سياق قصة آدم عليه السلام وإبليس، فقال الجابري: (لم يرد إبليس في التوراة بل ورد اسم الحية (أو التنين) فهي التي أغرت حواء بالأكل من الشجرة المحرمة، أما في الأناجيل فقد ورد اسم إبليس (الشيطان) على أنه الحية ذاتها، على أني لم أعثر في التوراة ولا في الأناجيل على ما يشبه قصة أمر الملائكة بالسجود لآدم، وامتناع إبليس بدعوى أنه من نار وآدم من طين) ثم استنتج الجابري بعد رجوعه إلى الكتب المحرفة أن ما ذكره القرآن كان مجرد إشارة إلى ما تدعيه قريش من تفوق على المستضعفين من المؤمنين، وأعرض الجابري عما ثبت في القران من قصة بداية الخلق والأمر بسجود الملائكة لآدم وامتناع إبليس، انظر: المدخل إلى القران الكريم، محمد عابد الجابري ص٢٩٣، وانظر مناقشة ذلك الاضطراب في: الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القران الكريم، لمؤلفيه عبد السلام البكاري والصديق بو علام ص٢٧٥.

(٢) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد ص١٦٣، ص١١٢.

أباطيلهم حول (أنسنة الوحي)، والتهوين من قداسته بقطع مضمونه ومحتواه عن منزله ﷻ.

وربما كان محمد أركون أحد أشهر المعاصرين الذين مارسوا مثل هذا الأسلوب ومن أوائلهم، فقد دعا إليه في كتابه (نزعة الأنسنة)، وهذه النزعة بلا ريب هي من تجليات الفكر المادي الغربي على الاتجاهات العلمانية في بلاد المسلمين[١].

وأما مشكلة (خلق القرآن) التي قال بها المعتزلة، فقد تحمس لها نصر ابو زيد وحاول أن يوظّفها لصالح المشروع العلماني، ووصف موقفهم من القرآن الكريم بالتقدمي والتنويري، وذلك أيضًا ضمن ترويجه لفكرة (إنسانية

---

(١) جرت سنة اللَّه تعالى بخذلان من التمس رضى أخيه المسلم بسخط اللَّه تعالى، فكيف بمن التمس رضى الكفار بسخط الرب تعالى؟!، بل سخط اللَّه تعالى لا يدانيه في الشؤم سخط البشر جميعهم، فتراه يداهنهم ويواليهم على حساب دينه وعقيدته؟!، وفي تأمل أحوال كثير من هؤلاء عبرة في مصيرهم إلى الخذلان، فمحمد أركون الذي أفنى عمره في نقد الدين، ونشر الحداثة، بعد أن تشبع بأفكار الغرب ومناهجهم قال عن نفسه بأنه: منخرط في نقد العقل الإسلامي منذ أكثر من عشرين عامًا!، (انظر: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، محمد أركون ص٥٦، ترجمة هاشم صالح ط١ الساقي لندن١٩٩٣م)، وأنه ينتمي إلى فضاء الحداثة الفكرية الأوروبية (انظر: العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، محمد أركون ص٥١، ترجمة هاشم صالح ط١ الساقي لندن ١٩٩٠م)، هو مع ذلك يشتكي من نبذ الغرب له، فيقول: (على الرغم من أني أحد الباحثين المسلمين المعتنقين للمنهج العلمي، والنقد الراديكالي للظاهرة الدينية، إلا أنهم يستمرون في النظر إلي وكأني مسلم تقليدي). الإسلام أوروبا الغرب، راهنات المعنى وإرادات الهيمنة، محمد أركون ص٤٥، نقلًا عن الاتجاه الفلسفي من النص، الأسمري ص٣٥٥، ومثل هذا الخذلان ملازم لكل من ركن إلى أعداء الدين، واستسلم للفكر الغربي المنحرف بعد أن أكرم اللَّه أمة محمد ﷺ بالقرآن الكريم، فلا هو بالذي أرضى ربه، ولا رضي عنه أرباب فكره المنحرف!!، وصدق اللَّه القائل سبحانه: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾.

الوحي)[1]، فقال في هذا السياق: (من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءًا من العقيدة فكرة أن القرآن الكريم الذي نزل به الوحي الأمين على محمد ﷺ من عند الله ﷻ نص قديم أزلي وهو صفة من صفات الذات الإلهية)[2].

وصرح نصر أبو زيد بسوء مقاصدهم في تعاطيهم مع مقالات المتكلمين حول القران الكريم فقال: (إذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا الشيء لا يقوم على أساس أيديولوجي[3] يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ، وإلى حقائق النصوص ذاتها، وفي مثل هذا الطرح يكون الاستناد إلى الموقف الاعتزالي التراثي، وما يطرحه من حدوث النص وخلقه.. والموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دالّ على بواكير وإرهاصات ذات مغزى تقدمي علمي، والمغزى لا الشاهد التاريخي هو الذي يهمنا لتأسيس الوعي بطبيعة النصوص الدينية)[4].

ولم يقف المعاصرون عند مقالات شيخهم ابن رشد في القران ولا عند مذاهب المتكلمين، بل إنهم توسعوا في الأخذ عن المستشرقين آراء لم يقل بها ابن رشد وهي ذات مغزى استشراقي خطير.

---

(١) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان ص٢٨٢، ٣٤٦.

(٢) النص السلطة الحقيقة، نصر أبو زيد ص٦٧.

(٣) **الأيديولوجيا**: يستعمل أهل الحداثة والعلمانيون هذا المصطلح في السخرية والتحقير لكل (تحليل أجوف)، و(ومنافسة عقيمة)، و(تفكير خيالي)، وجعلها ماركس: جزءًا من البنية (الفوقية)، وهو من الاصطلاحات التي لم يتفقوا على تفسير محدد له، لكن كل ما سبق من أوصاف وغيرها منطبقة في نظرهم على الاتجاهات الإسلامية الرافضة للعلمانية، ويستعملونها ضدها. انظر: الأيديولوجيا، عمار علي حسن ص٩، المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص١٢٦.

(٤) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص١٣٩، وانظر: مآلات القول بخلق القرآن، ناصر الحنيني ص٢٦.

من ذلك ما ذهب إليه محمد عابد الجابري في أن النبي ﷺ لم يكن أميًّا، بل كان يقرأ ويكتب، ونفى أن تكون (الأمية) الواردة في النصوص دالة على انتفاء القراءة والكتابة[1]، وهو في ذلك متّبع للمستشرقين الذين قصدوا من هذا الرأي الطعن في التنزيل، والزعم بأنه من كلام محمد ﷺ، ومن هؤلاء المستشرقين (مونتغمري وات)[2] وغيره من الذين كان قصدهم من نسبة القرآن الكريم إلى النبي ﷺ، هو نفي أن يكون من كلام اللّه تعالى.

ونصر كذلك طيب تيزيني قول المستشرقين، وزعم أن تفسير الأمية بعدم الكتابة والقراءة كان قد ظهر في وقت لاحق بعد محمد ﷺ؛ للدلالة على إعجاز القرآن، وهو يومئ إلى هدم مفهوم الإعجاز القرآني بنسبته إلى محمد ﷺ[3].

ونفي أمية النبي ﷺ، والزعم بأنه كان يعرف القراءة والكتابة يرده صريح قول الرب تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَـٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٨].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (انْتِفَاءُ الْكِتَابَةِ عَنْهُ مَعَ حُصُولِ أَكْمَلِ مَقَاصِدِهَا بِالْمَنْعِ مِنْ طَرِيقِهَا مِنْ أَعْظَمِ فَضَائِلِهِ وَأَكْبَرِ مُعْجِزَاتِهِ، فَإِنَّ اللَّهَ عَلَّمَهُ الْعِلْمَ بِلَا وَاسِطَةِ كِتَابٍ مُعْجِزَةً لَهُ، وَلَمَّا كَانَ قَدْ دَخَلَ فِي الْكُتُبِ مِنْ التَّحْرِيفِ وَالتَّبْدِيلِ وَعَلَّمَ هُوَ ﷺ أُمَّتَهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ مِنْهُ

---

(١) انظر: المدخل لدراسة القرآن الكريم، محمد عابد الجابري ص٨٢ وما بعدها، وانظر: مناهج المستشرقين ١/ ٢٢٤ -بحث للدكتور جعفر شيخ إدريس-، وانظر: مفتريات وأخطاء دائرة المعارف الإسلامية، خالد القاسم ١/ ٥١٠.

(٢) انظر على سبيل المثال: الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، مونتجمري وات ص٤٠ وما بعدها.

(٣) انظر: النص القرآني، طيب تيزيني ص٢٩٥، وانظر: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، أحمد الفاضل ص١٧١ وما بعدها.

إِلَى أَنْ يَكْتُبَ بِيَدِهِ. . فصَارَتْ أُمِّيَّتُهُ الْمُخْتَصَّةُ بِهِ كَمَالًا فِي حَقِّهِ مِنْ جِهَةِ الْغِنَى بِمَا هُوَ أَفْضَلُ مِنْهَا وَأَكْمَلُ، وَنَقْصًا فِي حَقِّ غَيْرِهِ مِنْ جِهَةِ فَقْدِهِ الْفَضَائِلَ الَّتِي لَا تَتِمُّ إِلَّا بِالْكِتَابَةِ)[1].

إذن، فلقد كان الاتجاه الرشدي المعاصر مهتما - تبعًا للمستشرقين - بمذاهب المتكلمين؛ ليفيد من كل فكرة من شأنها أن تُسهم في التقليل من قُدسية النصوص القرآنية، وأكثر ما وجدوا ضالتهم في مذهب المعتزلة، بل تجاوزوا مذاهب المتكلمين إلى مناهج غربية منحرفة في سبيل تحقيق غايتهم في عزل الأمة عن كتاب ربها تعالى.

ثانيًا: مواطن الافتراق بين الرشديين وابن رشد حول القرآن الكريم:

١- رغم ما سبق ذكره من مآخذ على ابن رشد في موقفه من القران الكريم إلا أن المتتبع لاستشهاداته بآي القران الكريم في كتبه يجد من توقيره لها ما لا يجده عند معظم المنتسبين إليه من المعاصرين، وهو مظهر لتعظيم الشريعة والقرآن، وإن وقع في مقالاته ما يستلزم نقصًا في ذلك التعظيم.

وقد نبه شيخ الإسلام في ردوده عليه إلى تميزه عن إخوانه الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام بكثرة استشهاده بآيات القرآن الكريم فوصفه بأنه كان: (يقدر القرآن قَدْره)[2].

لكن الحال اختلفت بالنسبة لمعظم المنتسبين إليه من المعاصرين الذين يتوسلون بكل فكرة من شأنها التنقيص من قدر كتاب اللَّه تعالى، ويجهلون علومه، فضلًا عن عدم وجود عناية لهم بالقرآن سوى ما تلقفوه من شبهات المستشرقين.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٥/ ١٧٢.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ٩/ ٣٣٣.

ولقد مر معنا من نصوصهم أمثلة كثيرة على محاولاتهم نسف هيبة القرآن، وإلغاء قداسته، إما عن طريق (أنسنته)، أو عزله عن مصدره الإلهي، أو إخضاعه للواقع وفق منهجهم التاريخي. . إلخ.

بل ذهب بعضهم إلى ضلال أبعد بكثير مما كان عليه الفلاسفة الأولون، كزعم محمد أركون بأن القرآن الكريم قد دخله (تزوير)، وأن التزوير لم يكن من (النص المقدس) بالأصالة، أي كما ورد من عند اللَّه، وإنما التزوير جاء بالإضافة، وعلى يد العلماء المسلمين الذين تلاعبوا بالنص القرآني ليخدم أهواءهم ومصالحهم الخاصة، والأوضاع الاجتماعية التي حرصوا على الحفاظ عليها[1].

واتهم شيخ المفسرين الإمام الطبري بأنه قد زوّر في قراءة بعض آي القرآن الكريم؛ من أجل تبرير اضطهاد المرأة، وتبرير الوضع المزري الذي كانت عليه بزعمه، وجعل محمد أركون من آية الـ(كلالة)[2] محورًا لنقاشه حول ذلك التزوير المزعوم، حيث زعم بأن القراءة الصحيحة للفعل (يورث) هي البناء للمعلوم لا للمجهول كما عليه الحال في المصاحف[3].

ودليله العجيب على ما زعمه هو أنه عرض هذه الآية غير مشكلة على

---

(١) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون ص٣٤، وانظر: دفاع عن ثقافتنا، جمال سلطان ص٦٠.

(٢) هي قوله -تعالى-: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٢].

(٣) انظر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون ص٣٤.

بعض زملائه العارفين بالعربية فقرأها مبنية للمعلوم، فدل ذلك عنده على أن ما ذهب إليه هو المتفق مع الذوق اللغوي الصحيح، وليس المثبت في المصاحف[1].

وأما طيب تيزيني فقد زعم أن النص القرآني قد أُصيب بثغرات كبرى وصغرى في أثناء جمعه نصًّا مكتوبًا[2]، كما انطلق نصر أبو زيد من ثبوت النسخ في القران ليشكك في سلامة جمعه وحفظه في عهد الصِّدِّيق رضي اللَّه عنه كما سيأتي[3]، وأن زيادةً ونقصًا وتعديلًا قد طرأت على القرآن في أثناء جمعه الثاني بأمر الخليفة عثمان رضي الله عنه[4].

وزعم نصر أبو زيد أن القرآن الكريم قدَّم آراء متناقضة حول (القضاء والقدر)، و(الفعل الإنساني)، و(المسئولية الإنسانية)، وسماها (إشكاليات وتناقضات)، وهو في تلك المزاعم تبعٌ للمستشرقين[5]، كما قدم ما يعدّه هو وأمثاله (دراسات وأبحاث علمية) في علوم القرآن لصالح قراءته الحداثية، ومشروعه التأويلي، وهي في حقيقة الأمر مبتورة من سياقها العلمي التأصيلي، وعوارها بيّن لما كان صاحبها ينتقي ما يتفق مع غرضه وغايته، ويبتر أجزائها عن نظامها، وينتصر لآراء المستشرقين في كثير من مباحثه.

ومن ذلك أنه تعمّد استعمال العبارات الموهمة عند الحديث عن

---

(١) انظر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون ص٣٤، وانظر: دفاع عن ثقافتنا، جمال سلطان ص٦٠.

(٢) انظر: النص القرآني طيب تيزيني ص١٤٧، ٤١١، وقد ناقش شبهاته الدكتور أحمد الفاضل وفنَّدها، انظر: كتابه الاتجاه العلماني في علوم القرآن ص٤١٢ وما بعدها.

(٣) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد ص١١٧.

(٤) انظر: النص القرآني، طيب ص٦٣، ص٣٨٨.

(٥) انظر: مسألة الخوف على الثوابت والقطعيات، نصر أبو زيد، نشر في موقع (أوان) الإلكتروني بتاريخ ١٣/ ٤/ ٢٠١٠م.

وصول القرآن إلينا، وسلامته من الزيادة والنقصان، مما جعل قوله حول هذه المسألة - التي لا يجوز أن تكون محل تشكيك عند المسلم - مبهمًا وغير واضح في أقل أحوال الشطط عنده، فهو تارة يؤكده، وتارة يضطرب في التأكيد عليه، وفي ذلك يقول نصر أبو زيد:

(الخطاب الدينيّ الكلاسيكي يميّز بين أمرين: الثبوت، والدلالة... وهذا التقسيم يكشف عن بعض تزويرات الخطاب الدينيّ حين يقرن «قطعية الثبوت» و«قطعية الدلالة» في عبارة واحدة كلّما كان الحديث عن القرآن الذي هو من منظور الفكر الكلاسيكي «قطعيّ الثبوت»، وليس أبدًا «قطعيّ الدلالة» إلا استثناء)[1].

فجعل من ثبوت القرآن قضية مختصة بالفكر (الكلاسيكي) القديم، وترك الأمر على الاحتمال في هذه المسألة التي حسمها النص الشرعي والإجماع[2]، فضلًا عن أنه أراد أن ينطلق من مفهومه (لعدم قطعية الدلالة) إلى التشكيك في كل ما لم يتفق مع هواه من دلالات نصوص القرآن، وتأويلها بحسب ما يقتضيه العصر والتطور في زعمه.

وقدم محمد عابد الجابري صورة أخرى من الاضطراب في فهمه لمبحث النسخ، وذلك حين خلط بين النسخ الثابت بالقران وبين التحريف بالنقص المنفي عن القرآن بدلالة القرآن الكريم نفسه، وبالإجماع[3]، وفي كتابه (المدخل لدراسة القرآن الكريم) عبارات وجمل توحي بالتشكيك في

---

(١) انظر: مسألة الخوف على الثوابت والقطعيات، نصر أبو زيد، نشر في موقع (أوان) الإلكتروني بتاريخ ١٣/ ٤/ ٢٠١٠م.

(٢) انظر: مباحث في علوم القرآن، مناع القطان ص٢٢، دراسات في علوم القرآن، فهد الرومي ص٢٣.

(٣) انظر: مدخل إلى القرآن، محمد عابد الجابري ص٢٢٣.

دقة نقل القرآن الكريم، والتشكيك في سلامته من التحريف، وهي تجعل من احتمال النقص أمرًا واردًا، وضياع شيء منه غير مقطوع بنفيه[1].

وقد دعا طيب تيزيني إلى إعادة النظر في تأويل قوله -تعالى-: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]؛ فإن مفهوم الحفظ يتنافى بزعمه مع ظاهرة النسخ، وهو يقول: (إذا كان النسخ قد حدث فعلًا بما فيه من تبديل الآيات وإلغاء الأخرى، فكيف يمكن القول بـ(نص ثابت وأزلي) يعيش فوق الأحداث والوقائع وله وجوده الأزلي في اللوح المحفوظ؟)[2].

وهذه المزاعم الخطيرة والباطلة وغيرها هي نماذج على ما فاق فيه المعاصرون ما ابتدعه ابن رشد والمتكلمون من الضلال حول القرآن الكريم، وهي دالة على أن دراسات المعاصرين حول القرآن الكريم قد اشتملت على كثير من الأخطاء والمغالطات العلمية التي لا نجد لها نظيرا في كتب ابن رشد، كما غلب عليها طابع الجدل الذي يستبطن صاحبه فكرة باطلة، ثم يجادل عنها، وينتقي لها من الآيات والأحداث التاريخية ونحوها وفق مناهج المستشرقين وأساليبهم ما يتفق مع رأيه، ولا يكاد يوجد موضع من علوم القرآن الكريم إلا ولهم فيه تشغيب وتلبيس، أسه الأول الجهل بطرق ثبوت النص القرآني، وقراءاته، وسوء مقصد في إبراز تلك المزاعم المتهافتة، وكل يبين لنا جانبا خطيرا من الغلو الذي فاق في كثير من جوانبه ما وقع لابن رشد الفيلسوف الذي لا نجد في كلامه دعوة إلى العبث ببنية اللفظ القرآني، أو التشكيك في ثبوته؛ كما فعل محمد أركون وأمثاله.

إن من وصل في شبهاته إلى هذا الحد من الانحراف يكون أحوج في مجادلته إلى إعادة تأسيس أصول الإسلام ومبادئه في عقله ووجدانه،

---

(١) انظر مثلًا: المدخل لدراسة القرآن الكريم، محمد عابد الجابري ٢٢٩-٢٣٢.

(٢) النص القرآني، طيب تيزيني ص٢٥٤ وما بعدها.

وتعظيم رسالة الإسلام في نفسه، كما يدعونا النظر في ضلالاتهم إلى الإفادة من المنهج القرآني في دعوة منكري الرسالة، كما في قوله -تعالى-: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥].

وللمفسرين في قوله -تعالى-: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ أقوال منها: جادلهم بالقرآن، أو جادلهم بلا إله إلا اللّٰه وهما قولان لابن عباس رضي الله عنهما[(١)].

ومجادلة هؤلاء المعاصرين حول شبهاتهم في ثبوت القرآن الكريم وسلامته من النقص أو التحريف أولى من مجادلتهم فيما هو دون ذلك، وكل ما دون ذلك من نتائج ضلالهم في موقفهم من القرآن الكريم.

وقطع شبهات أهل البدع حول القران الكريم والرد عليها وبيان ضلالهم من نصرة الإسلام بلا شك، وفي مثل هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (كل من لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم، لم يكن أعطى الإسلام حقه، ولا وفّى بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور، وطمأنينة النفوس، ولا أفاد كلامه العلم واليقين)[(٢)].

٢- مر معنا ضلال ابن رشد حين سوى بين البراهين المنطقية وكلام اللّٰه تعالى وفق تأويله الباطل لصفة الكلام، وأن اللّٰه تعالى بهذا التأويل يكلم الفلاسفة كما يكلم أنبياءه، وزعمه أن من كلام اللّٰه ما يلقيه اللّٰه إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بوساطة البراهين[(٣)].

ومن استسلم لأمر اللّٰه تعالى وانقاد لنصوصه علم أن ما ذكره ابن رشد

---

(١) انظر: زاد المسير، ابن الجوزي ٤/ ٥٠٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ١/ ٣٥٧.

(٣) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد ص١٣٠، درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ١٠/ ٢٠٨.

فيه انتقاص من مكانة القرآن الكريم حين يسوى فيه بين كلام اللَّه تعالى وبراهين الفيلسوف بزعم أن كلا منهما كلام اللَّه.

وإذا ما تأملنا في كتابات أتباع ابن رشد المعاصرين وجدنا مثل تلك التسوية المفضية إلى تنقص كلام اللَّه تعالى وإسقاط هيبة كتابه العزيز، وقد بينت أن هذا القدر مشترك بين ابن رشد وأتباعه المعاصرين.

لكن ثمة فرق بينهما رغم اشتراكهما في المآل، وهو أن أصحاب الاتجاه الرشدي المعاصر يسعون في إنزال كلام اللَّه تعالى إلى مستوى كلام البشر، بعد أن كان ابن رشد يسعى في رفع كلام البشر - وأعني بذلك الفلاسفة - إلى مستوى كلام اللَّه تعالى.

ومن هنا كان أصحاب الاتجاه الرشدي أعظم انحرافا من شيخهم، ومسالكهم أشد على الإسلام من مسلكه، وذلك أن مسلكه رغم انحرافه يقرر ابتداء علو كلام اللَّه تعالى ثم يربط به كلام الفلاسفة وبدعهم لتكتسب مكانتها من تسويتها بما هو متقرر عند ابن رشد، بخلاف المعاصرين الذين سووا بين نصوص الشرع ونصوص سائر الناس، فلا قداسة عندهم لنص أيا كان مصدره.

ومن أوضح الشواهد على ذلك تعدد مسمياتهم للقران الكريم أو (النص القرآني)، بما يمهّد للتعامل معه باعتباره نصًا عاديًا لا يختلف في الحاجة إلى نقده عن غيره من النصوص البشرية، ووصفهم للقرآن بأنه: (منتَج ثقافي)، و(ظاهرة تاريخية)، و(منتج لغوي)، و(خطاب تاريخي)، و(حدث تاريخي)، و(شاهد تاريخي)، و(واقع)، ونحوها من المفردات التي يؤكد سياقها وسباقها على أن مقصدهم من إطلاقها التهوين والتقليل من قداسة النص القرآني، وكسر هيبته، ليبقى في مستوى نصوص الأدب والتاريخ التي يخضعها النقاد للمناقشة والتحليل والنقد، وقد طفحت كتابات نصر أبو زيد، وطيب تيزيني، وكذلك محمد عابد الجابري،

ومحمد المصباحي، وغيرهم بمثل هذه المفردات والمسميات في دراساتهم القرآنية[1].

وهم يدافعون عنها، وينكرون على مَن يخالفهم، أو ينكر عليهم، أو يحذر من عواقب ومآلات تلك الأوصاف، من التشكيك في ثبوت القرآن الكريم، ورفع القداسة عنه، بل إن تلك المآلات الخطيرة في نظرهم وزعمهم هي (المعرفة) الحقة، وكل الذين يعترضون عليها من أهل الإسلام فإنما يعبّرون في نظر الرشديين عن (مخاوف)، وعن (رعب وفزع من المعرفة)، وقد قال نصر أبو زيد في هذا السياق: (الفزع مما يؤدي إليه هذا الاستنتاج هو فزع على الإيمان، ورقابة على الإيمان، فلنفرض أن كلامي سيؤدي إلى كفر بعض الناس، فلنفرض هذا، أنا لست رقيبًا على إيمان الناس.. هذا الكلام يضعنا في العصور الوسطى)[2].

كما أنه صرّح بأنّ القرآن نصّ لغويّ أدبيّ بامتياز، وأنّ المنهج الأفضل في تحليله هو منهج التحليل اللغويّ الأدبيّ، بحسب تطوّر المعارف اللّغوية الأدبية، وغرضه المعلن هو التخلص من سلطة النص، ومعياريته، وقداسته، بإخضاعه للمنهج ذاته الذي تخضع له نصوص الأدب من شعر ونثر[3].

٣- لا يجد القارئ فيما كتبه حول القرآن الكريم أمثال نصر أبو زيد في كتابه (النص السلطة الحقيقة)، أو طيب تيزيني في كتابه (النص القرآني)، أدنى شك في رغبتهم الشديدة في ابتداع أيّ وسيلة من شأنها قطع علاقة

---

(١) انظر: مثلًا نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص٩٩، والنص السلطة الحقيقة، نصر أبو زيد ص٣٣.

(٢) انظر: مسألة الخوف على الثوابت والقطعيات، نصر أبو زيد، نشر في موقع (أوان) الإلكتروني بتاريخ ١٣/ ٤/ ٢٠١٠م.

(٣) المرجع السابق.

الأمة بالقرآن الكريم، وظواهر نصوصه، فضلًا عن قطع الناس عن تفسير سلفنا الصالح وبيانهم له، فقد نالوا منهم بوضوح، وتهكموا بطريقتهم في التعامل مع كتاب الله تعالى دون خجل أو تردد.

وبذلك فاقوا ابن رشد وتجاوزوه في جرأتهم على كتاب الله تعالى، بل وصل الأمر عند بعض الماركسيين الذين أسهموا في الاحتفال بذكرى ابن رشد، وفي استضافة رموز (العبث) بقداسة القرآن الكريم إلى درجة المطالبة في إحدى تلك المناسبات الرشدية باطراح بعض الآيات التي تعزز في زعمهم الرجعية والتخلف، حصل ذلك في مناقشة عقب محاضرة ألقاها نصر أبو زيد لما استضافه شيوعيون عراقيون في هولندا، حيث اقترح بعضهم - وفي حضرة نصر أبو زيد - التخلص من بعض النصوص، ومن تأثيراتها على المجتمع؛ من خلال الزعم بأن بعض تلك النصوص القرآنية ليست جميعها مُنَزَّلة، وإنما هي من وضع النبي محمد ﷺ، وأنه أعطاها صفة القدسية لإكسابها صفة الإلزام والقوة في التطبيق[1].

ومن سخفهم وجهلهم أنهم مع هذا التطرف في جحد مكانة القرآن الكريم يعتبرون أفكارهم حلولًا ضرورية في إنقاذ الدين والناس من بعض تلك النصوص، وقد نالت بعض تلك الأفكار في ذلك المجلس استحسان نصر أبو زيد.

ومثل هذه الأفكار لا نجدها في كلام ابن رشد الذي كانوا يحتفلون بذكراه، فلم يدع قط حسب علمي إلى حذف شيء من آي القران كونها لم توافق هواه، وليس في كلامه مثل باطلهم ولا قريب منه.

٤- بالرغم مما وقع في كلام ابن رشد حول القرآن الكريم من الزلل

---

(١) محاضرة ألقاها نصر أبو زيد في هولندا، بتاريخ نوفمبر/ ٢٠٠٩م أمام جمع من العراقيين المغتربين والهولنديين، نشرها موقع (رواق) الإلكتروني بتاريخ ٦/ ٧/ ٢٠١٠م.

والخطأ الذي كان منشؤه انحرافه في باب صفات الرب -جل وعلا-، وتحديدًا في صفة الكلام، بحيث نفى أن يكون الرب متكلمًا على وفق ما دلت عليه النصوص، وصار الوحي والتكليم عنده هو مجرد الإعلام والإفهام، فإن انحرافه في مفهومه للقرآن الذي هو كلام الرب تعالى لم ينسحب على ما تضمنه القرآن من أحكام عملية تشريعية.

وهذا بخلاف المعاصرين الذين شملت مطالبهم التعدّي على الأحكام العلمية والعملية على حد سواء، ودعوا بصراحة إلى النظر بعين التأويل للأحكام العملية في كتاب الله تعالى، والتأكيد على الاعتبارات الدنيوية في مسائل الشريعة العملية، كالأحكام المتعلقة بالميراث، والمرأة، والحجاب، والدولة، والأخلاق، ونحوها، وتبرير ذلك بمبررات دنيوية محضة مثل: مواكبة العصر، ومسايرة الحضارة، وتطور الفكر.. إلخ، والنموذج المحتذى في تلك المجالات المراد تأويل رأي الدين فيها ليناسبه هو الغرب، فكل ما عُرف من حضارتهم وأخلاقهم هو عند هؤلاء العرب معيار للتطور المنشود وللتحضر والتقدم، مع تعمدهم إغفال الاعتبار الغيبي الأخروي، واستبعادهم له في نظرتهم إلى الحياة، رغم كونه الجانب الأعمق والأكبر من الرسالة القرآنية[1].

يقول نصر أبو زيد: (إذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص.. فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكامًا تاريخية، كانت تصف واقعًا أكثر مما تصنع تشريعًا)[2].

وأما طيب تيزيني فقد كان أكثر صراحة وتطرفًا تجاه أحكام القرآن

---

(١) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان ص٢٨٥.
(٢) النص السلطة الحقيقة، نصر أبو زيد ص١٣٩.

الكريم حينما قال بأن مقولة: (إن القرآن صالح لكل زمان ومكان) (هوس ميتافيزيقي)[1]، و(وهم كبير)[2]، و(صيغة مصادرة إطلاقية)[3]، وهو يرى أن القرآن يستر نفسه بسُتُر تغطي إمكانية مناقشة أصوله، وهذا التستر والمطالبة بالتسليم المطلق هو الذي جعل القرآن يحافظ على نفسه عبر العصور، كما أنه ينهي المساءلة والتفكير العقلاني، ويطالب بالتسليم المطلق، وكل ذلك مما لم يعد مقبولاً في هذا العصر عنده وعند أمثاله من دعاة التنوير والحداثة[4].

وبهذا فاق انحرافهم في موقفهم مما تضمنه القران من الأحكام العملية ما عُرف عن ابن رشد من عدم تجويزه التعدي على الأحكام العملية[5].



(١) النص القرآني، طيب تيزيني ص١١٥.
(٢) المرجع السابق ص١٥٢.
(٣) المرجع السابق ص٤٢٦.
(٤) المرجع السابق ص٥٩، ٢٠٣.
(٥) انظر: درء التعارض، ابن تيمية ١٠/ ٢٠٠.

تشريعات النبي ﷺ بين زهد الرشديين وعجزهم المعرفي

بقيت تشريعات النبي ﷺ محفوظة ضمن علوم السنة، قولًا أو فعلًا أو تقريرًا[1]، وقد أطلق علماء السلف (السنة) بمعنى العقيدة وأصول الدين وما يبنى عليها من أعمال الإسلام، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (لفظ السنة في كلام السلف يتناول السنة في العبادات، وفي الاعتقادات، وإن كان كثير ممن صنّف في السنة يقصدون الكلام في الاعتقادات)[2].

والسنة النبوية هي المصدر الثاني من مصادر الشريعة الإسلامية مع كتاب اللّه تعالى، وقرينة القرآن الكريم، وهي الحكمة في قوله -تعالى-: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ . .﴾ [البقرة: ١٢٩][3]، وورد في كتاب اللّه تعالى آياتٌ كثيرة تدلُّ على الترغيب في اتِّباع ما جاء به الرسول الكريم ﷺ، والحثّ على ذلك، والتحذير من مخالفته فيما جاء به من الحق والهدى، وأن في مخالفته الخسران المبين، من الوقوع في الشرك والبدع والمعاصي.

---

(١) انظر: مذكرة في أصول الفقه للشيخ الشنقيطي ص٩٥.

(٢) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لابن تيمية ص٧٧، وانظر: السنة لابن أبي عاصم ٢/ ٦٤٥-٦٤٧، جامع العلوم والحكم لابن رجب ص٢٤٩، ومن أمثلة عناوين السلف الدالة على اتصال السنة بمسائل الاعتقاد: السنة لابن أبي شيبة ت٢٣٥هـ، السنة لأحمد بن حنبل ت٢٤١هـ، السنة لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني ت٢٧٥هـ، وغيرها.

(٣) انظر: تفسير الطبري ٦/ ٤٢٢، ٧/ ٣٦٩، وتفسير ابن كثير ١/ ٤٤٤.

فمِن ذلك قول اللَّه ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وقوله: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا ۚ قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا ۚ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، قال ابن كثير في تفسيره: (أي: عن أمر رسول اللَّه ﷺ، وهو سبيله ومنهاجه وطريقته وسنته وشريعته، فتُوزَن الأقوال والأعمال بأقواله وأعماله، فما وافق ذلك قُبل، وما خالفه فهو مردودٌ على قائله وفاعله كائنًا من كان، كما ثبت في الصحيحين وغيرهما عن رسول اللَّه ﷺ أنَّه قال: (من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو ردّ)، أي: فليحذرْ وليخشَ مَن خالف شريعة الرسول باطنًا وظاهرًا ﴿أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ أي: في قلوبهم من كفر أو نفاق أو بدعة، ﴿أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ أي: في الدنيا بقتل أو حدٍّ أو حبس، أو نحو ذلك)[١].

ولقد مر معنا سابقًا بعض أهم ملامح موقف الاتجاه الرشدي من القرآن الكريم، وحالهم مع السنة النبوية لم يختلف عن حالهم مع القرآن الكريم؛ من حيث التلبيس والتشكيك والتحريف والإبطال، بل كانوا أكثر اجتراءً عليها من القرآن الكريم، فعِظَم اهتمامهم بهدم أصول العلم المتعلقة بالكتاب العزيز بالمقارنة مع السنة، وتركيزهم على المصدر الأول أكثر من الثاني عائد إلى علمهم بأن ما يقدمون عليه من تجنٍّ وتشغيب على القرآن الكريم سوف ينسحب بالضرورة على السنة النبوية، وأن الهدم الذي ينال من قيمة الكتاب العزيز يستتبعه هدم السنة لزامًا، ولا يستثنيها بحال، وإذا سقط القرآن عندهم من الاعتبار - كما سبق بيانه - فسوف تلحقه السنة في ذلك السقوط.

---

(١) تفسير ابن كثير ٦/ ٩٠.

موقف ابن رشد من التشريعات الواردة في السنة:

لكن الكلام عن موقف الاتجاه الرشدي من الأحكام الواردة في السنة النبوية أشير إلى موقف ابن رشد نفسه منها، من جهة أن السنة مصدر للتشريع بعد القرآن الكريم، ومدى اعتباره لها، وأُجمل ذلك فيما يلي:

أولًا: لم ينكر ابن رشد السنة، لكنه كان قليل الاهتمام بها، وأغفلها في مواضع كثيرة من كتبه التي ناقش فيها المتكلمين، مثل كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة) وكتاب (فصل المقال).

ولم أقف - بحسب اطلاعي - على نص رشدي يُعلي فيه من شأن السنة، أو يدل على اهتمامه بها، أو الدعوة للرجوع إليها، وتحقيقها، وتمييز صحيحها من ضعيفها، بل قد جاء إغفاله لها مع شدة حاجة المقام لذكرها والاحتكام إليها في مواضع من كتبه، منها على سبيل المثال:

الموضع الأول: لما تكلم عن الطرق التي استخدمها الشرع في تعليم مختلف فئات الناس، فقال: إنها هي الطرق التي (تثبت في الكتاب فقط، فإن الكتاب العزيز إذا تُؤُمّل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس)[١].

وقوله هذا يشكل عليه أمران، هما:

الأول: أنه نص على الكتاب وأغفل السنة النبوية بطريقة توحي بخروجها عن الاعتبار والاحتجاج عنده، وخصوصًا عند تأكيده المعنى الذي أراده بقوله (الكتاب فقط).

والثاني: أنه أغفل طرق الخطاب والإقناع المتوافرة في السنة الصحيحة التي استخدمها النبي ﷺ في دعوته إلى الإسلام، وردّه على

---

(١) فصل المقال، ابن رشد ص١٢٣.

شبهات المشركين وأهل الكتاب، وفي تربيته للمسلمين والإجابة على تساؤلاتهم، وهي طرق كثيرة مبثوثة في كتب السنة والسِّيَر والمغازي والتاريخ، وقد أغفلها ابن رشد ولم يعتنِ بها[1].

الموضع الثاني: لما استنكر تفرُّق المسلمين بعد عهد الصحابة، وما وصل إليه حال المسلمين بسبب استخدامهم التأويل قال: (فيجب على مَن أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة أن يعمد إلى الكتاب العزيز، فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كلّفنا اعتقاده)[2].

وقوله هذا فيه نقص من جهة أن الشرع كلّفنا بالرجوع إلى الكتاب والسنة معًا، وليس إلى الكتاب وحده، ولا إلى السنة وحدها، ومثل هذا لا يصح أن يغيب عن المسلم[3].

الموضع الثالث: من المسائل التي اهتم لها ابن رشد: مسألة خلق العالم، وهل هو أزلي أو محدَث؟، وبالرغم من أهمية هذه المسألة عنده واشتغاله بها لم يرجع ابن رشد في تحرير القول فيها إلى السنة رغم كثرة الأحاديث التي حسمت الخلاف في شأنها[4].

ومنها على سبيل المثال حديث النبي ﷺ: (كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ، وَكَتَبَ في الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ، وَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ)[5].

وحديث: (كَتَبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ أَهْلِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهُمْ

---

(١) انظر: نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، خالد علال ص٩٣.

(٢) فصل المقال، ابن رشد ص١٢٤.

(٣) انظر: نقد فكر الفيلسوف، خالد علال ص٩٤.

(٤) انظر: فصل المقال، ابن رشد ١٠٥، وانظر: بحثًا موسعًا حول هذه المسألة في نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، خالد علال ص٧٤-٩٠.

(٥) رواه البخاري في صحيحه ٤/ ١٠٥ برقم: ٣١٩١.

بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ)[1]، ونحوها من الأحاديث التي لم يحتجّ بها ابن رشد؛ مع كونه فقيهًا مسلما.

وفي سياق ضعف عنايته بالحديث واستشهاده به أحصى بعض الباحثين الأحاديث النبوية الواردة في اثنين من أهم كتبه التي ناقش فيها خصومه حول مسائل وردت السنة بما يقطع الجدل فيها، وهما (فصل المقال)، و(الكشف عن مناهج الأدلة)، فكان في الكتاب الأول خمسة أحاديث فقط، وفي الآخر أربعة عشر حديثًا فقط، مما يؤكد على ضعف عنايته بالسنة النبوية[2].

ثانيًا: قدَّم ابن رشد في الأحاديث التي استدل بها في مواضع من كتبه أنواعًا من المغالطات والأخطاء العلمية التي تؤكد قِصَر باعه في الصنعة الحديثية، ويشهد لذلك - على سبيل المثال - ما يلي:

الشاهد الأول: زعم ابن رشد أن الأخذ بظواهر نصوص الصفات كفر؛ حيث أورد في موضع حديث الجارية التي سألها النبي ﷺ (أين اللَّه؟ قَالَتْ: في السَّمَاءِ، قَالَ: مَنْ أَنَا؟، قَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ، قَالَ: أَعْتِقْهَا، فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ)[3]، ثم زعم ابن رشد أن حمل هذا الحديث على ظاهره كفر، وأن الواجب هو تأويله، وأن النبي قال ذلك للجارية؛ لأنها لم تكن من أهل البرهان الذين عليهم تأويل مثل هذا الحديث.

ولا شك في بطلان ما زعمه من أن ظاهره كفر، ومن شناعة هذا الزعم أنه مستلزِم للطعن بالنبي ﷺ وأنه قصد التلبيس على الناس، ثم وافقها على جوابها الذي هو كفر في زعم ابن رشد، وحاشاه ﷺ أن يفعل شيئًا من ذلك، بل قوله ﷺ هو الحق.

---

(١) رواه مُسلم في صَحِيحه ٤/ ٢٠٤٤، برقم: ١٦.

(٢) انظر: نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، خالد علال ص٩٤.

(٣) انظر: فصل المقال، ابن رشد ص١١١، والحديث رواه مسلم ١/ ٣٨١، برقم: ٥٣٧.

الشاهد الثاني: استدلاله بالضعيف، وما لا أصل له من الأحاديث، دون تمييز أو دراية، فقد احتج بحديث نسبه إلى الرسول ﷺ وفيه: (إنَّا معشر الأنبياء أُمرنا أن ننزل الناس منازلهم، وأن نخاطبهم على قدر عقولهم)[1].

هذا الحديث أورده ابن رشد منسوبًا إلى النبي ﷺ مستدلًا به على ما ذهب إليه من ضرورة التفريق بين طريقة تعليم الجمهور، وطريقة تعليم الخواص، من دون إشارة إلى رواة الحديث أو درجته من حيث الثبوت أو عدمه، مع أن الحديث بهذا اللفظ ليس موجودًا في كتب الحديث المسنَدة، كالصحاح والسنن والمسانيد، وإنما يوجد جزء منه وهو (أنزِلُوا النَّاسَ منازِلَهُم)[2].

والمقصود هو أن ابن رشد لم يعطِ السنة النبوية مكانتها اللائقة بها رغم كونها مصدرًا أساسًا للتشريع الإسلامي، وقد قصرت همته في الاستدلال بها في كثير من المواضع التي احتاجت إلى الاستدلال بها، وفي مسائل الاعتقاد والتشريع في كتبه الكلامية والفلسفية، كما أن فهمه لما أورده منها كان مخالفًا للصواب الذي قرَّره أهل العلم، وذلك من أجل أن تتفق مع مقالات الفلاسفة وأرسطاليس[3].

فهذه أمثلة على ما يمكن أن يلحظه مَن اطلع على كتب ابن رشد من وجود إشكالات عنده في مدى عنايته بالسنة، واحتجاجه بها، وكيفية تعامله معها، وتمييز صحيحها من ضعيفها.

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد ص١٥٩.

(٢) رواه أبو داود في السنن ٢/ ٦٧٧، برقم: ٤٨٤٢، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة ٤/ ٣٦٧.

(٣) انظر: نقد فكر الفيلسوف، خالد علال ص١٠٠.

موقف الاتجاه الرشدي من تشريعات النبي ﷺ:

وبعد ما سبق من الإشارة إلى موقف ابن رشد من السنة النبوية يأتي هنا البحث في موقف الرشديين المعاصرين منها، ولعلّي أوجز موقفهم في النقطتين التاليتين:

أولًا: من المهم ألا نفصل بين أشكال الانحراف في موقف المعاصرين من السنة النبوية، وانحراف الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام وابن رشد في مفهوم النبوة، فإن الضلال ينبني بعضه على بعض، **وإسقاط مقام النبوة ينعكس بالسوء على قيمة نصوص السنة، كما أن الضلالة تجر إلى ضلالة أخرى.**

ولذلك اشتهر عن الفلاسفة أنهم لما كانوا يظنون أن النبوة أمر يمكنهم الوصول إليه، أو إلى قريب منه بعقولهم واجتهادهم لم يقدسوا أوامرهم ولم يحترموها[1]، وإذا كان هذا حالهم فليس بمستغرب على أتباعهم في عصرنا الحاضر أن يكونوا مثلهم.

ولذلك لم يتردد أصحاب الاتجاه الرشدي المعاصر في رفض الحديث إذا لم يتفق مع رأيهم، وفي أن السنة غير مُلزمة للمسلمين باتباع أو انقياد لأحكامها، ما لم يصدر قبولها من حاجة العصر والواقع.

ومن الضلال المشترك بين ابن رشد والمعاصرين في مفهوم النبوة تطرفهم في التركيز على بشرية النبي، وما يلزم عليه من عدم التفريق بين النبي وغيره، وقطع صلته بالله تعالى على الوجه الوارد في نصوص الكتاب والسنة، وما أدى إليه عند المعاصرين من التعامل مع نصوصه كتعاملهم مع نصوص أي إنسان آخر، ليس لكلامه أي قداسة أو مكانة تشريعية، والاستهانة بالأحكام الواردة فيها.

---

(١) ظهر الإسلام، أحمد أمين ص٥٤٦.

وقد ظهرت كل تلك الانحرافات في كتابات نصر أبو زيد الذي كان يسعى دائمًا في زعزعة الثقة بالسنة، فهو بعد أن حشا كتابه (مفهوم النص) بالتلبيسات المفضية إلى نقض الوحي بشقيه - الكتاب والسنة -، عادَ فأكد على تهميش السنة في كتابه (الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية)، وعبر عنها بأنها (نص ثانوي)[١]، و(نص ثاني)[٢]، وقال: (وهكذا تصبح السنة بمثابة لغة ثانوية)[٣].

كما زعم بأن الشافعي هو من (ربط النص الثانوي - السنة النبوية - بالنص الأساسي القرآن)[٤]، حين تعرَّض لتقسيمه لأوجه دلالات السنة، وأنها إما:

١- مؤكدة لما في الكتاب.

٢- أو شارحه له.

٣- أو منشئه حكمًا جديدًا.

فركَّز نصر أبو زيد على إبطال القسم الثالث للسنة واستقلالها بالتشريع[٥].

وإذا كان الشافعي هو من أسَّس لهذا التعظيم للسنة حسب عبارة نصر أبو زيد، فإن حجيتها ومكانتها تكون طارئة ومحدثة من محدثات الفقهاء، وليس لها أساس موضوعي كما يزعم[٦].

ومن هنا انطلق في دعوته إلى نقد السنة والثناء على محاولات تأويلها

---

(١) الإمام الشافعي، نصر أبو زيد ص١٢.

(٢) المرجع السابق ص٢٨.

(٣) المرجع السابق ص٢٣.

(٤) المرجع السابق ص٣٩.

(٥) المرجع السابق ص٣٩.

(٦) انظر: نقض كتاب نصر أبو زيد ودحض شبهاته، رفعت فوزي، ص٥٣.

أو ردها بالحجج الواهية، وقد قال في جهود الشيخ محمد عبده على سبيل المثال: (كانت المحاولة التي قام بها الرواد (يعني محمد عبده) هو تحديث الفكر الإسلامي، أي: جعل الفكر الإسلامي يتلاءم مع قيم الحداثة، دون الإضرار بالأصول المؤسِّسة لهذا الفكر الإسلامي، بالذات القرآن، لكن السنة تعرضت لبعض النقد، والأحاديث الكثيرة التي ليس لنا بها حاجة، والتي ليس لها معنى، فمحمد عبده بحذر شديد ينقد هذه الأحاديث)[1].

وقد عزا الفضل في هذا النقد إلى انفتاح الشيخ محمد عبده على منهج المعتزلة لا سيما في موقفهم من السنة، واهتمامه أيضا بابن رشد تحديدًا[2]، فرأى أن الواجب هو التخلص من الأحاديث التي لم يعد لنا بها حاجة، كما تخلص منها الشيخ محمد عبده بزعمه، ورغم التفاوت الكبير بين فكر الشيخ محمد عبده والفكر الرشدي المعاصر إلا أن ما قدمته مدرسة الشيخ محمد عبده كان له أثر في خدمة اتجاهات الحداثة والعلمانية، من جهة تسويغ تجاوز النصوص الشرعية، وتهوين الاعتراض عليها، وتأويلها، بزعم عدم موافقتها المعقول، وعدم مسايرتها للواقع، ولذلك لم يكن غريبًا أن جعل بعض الحداثيين من الشيخ محمد عبده رائدًا للحداثة والتنوير، ورمزًا من رموز العقلانية المعاصرة[3].

---

(١) من المعلوم أن الشيخ محمد عبده رد عددا من الأحاديث الصحيحة الثابتة بحجة أنها أخبار آحاد، وخبر الواحد لا يؤخذ به في الاعتقاد عنده، وانظر إلى نماذج من ذلك في: تفسير المنار ٣/ ٣٩٢، وانظر: موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف، شفيق شقير ص٢٥٢ وما بعدها.

(٢) محاضرة ألقاها نصر أبو زيد في هولندا، بتاريخ نوفمبر/ ٢٠٠٩م أمام جمع من *العراقيين المغتربين والهولنديين، نشرها موقع (رواق) الإلكتروني* بتاريخ ٦/ ٧/ ٢٠١٠م، *(بتصرف)*.

(٣) انظر مثلًا: العقل والتنوير، عاطف العراقي ص١٨٧.

وأما محمد عابد الجابري فقد عرض في كتابه (التراث والحداثة) وكتابه (الدين والدولة وتطبيق الشريعة) أفكارًا في التعامل مع السنة تؤدي في نهاية المطاف إلى النتيجة نفسها من الإهمال والترك للسنة.

فالسنة التي هي أقوال النبي وأفعاله يجب عنده ألا تُفصَل عن واقعها وزمانها وظروفها، وهي مرتبطة بالواقع الذي عاشه النبي، وعليه فإنه لا يجوز بحسب فكرته أن تكون سُنة النبي ﷺ القولية والعملية والتقريرية تشريعًا لازمًا للأمة في كل زمان ومكان[1].

ومن المهم الانتباه إلى أن أصحاب الاتجاه الرشدي المعاصر في طعونهم في السنة لم يزيدوا على كونهم نقلة وشراحا للمستشرقين الذين طعنوا في السنة، ودراساتهم محل تعظيم وتقديس كثير من المعاصرين الذين أهملوا الرجوع المباشر إلى ما كتبه أهل الاختصاص من المحدثين والعلماء، ثقة بما كتبه المستشرقون.

ولقد زعم محمد عابد الجابري بأن بعض الأحاديث النبوية الصحيحة مأخوذة عن مصادر أجنبية قديمة، وهي الشبهة ذاتها التي يروج لها المستشرقون، ويتناقلها المثقفون العرب بعضهم عن بعض[2]، وخلط الحق بالباطل حين عقد فصولا مطولة في انتقال الثقافات الباطنية إلى بلاد الإسلام، وأخطأ حين أورد الحديث الصحيح (إن اللّه خلق آدم على

---

(١) انظر: التراث والحداثة، محمد عابد الجابري ص٥٠، وانظر: مفهوم الوحي عند التأويلية، لطيفة المعيوف ص٣٢٥.

(٢) انظر: تكوين العقل العربي، محمد الجابري ص٩٣-٩٤، وممن تأثر بهم الجابري المستشرق (هنري كوربان) الذي اهتم بفلاسفة الشيعة على وجه الخصوص، ورأى في ارتباطهم بالغنوص السابق على الإسلام روحانيات رائعة، انظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، كوربان ص٣٧٩.

صورته)[1]، ثم قال: (وهي عبارة هرمسية[2])[3].

وتكرر الأمر مع أحاديث الأمر بالطاعة السياسية بالمعروف، كحديث عبادة بن الصامت ﷺ قال: دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا: (أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله..)[4] وغيره من الأحاديث التي قال الجابري عنها: (إن المرء لا يملك إلا أن يندهش أمام كثرة الأحاديث التي تروى في موضوع الطاعة، وهي تتدرج من البخاري ومسلم إلى ابن حنبل...)، وذكر الجابري بعض الصيغ الواردة في الصحيحين ومسند أحمد ثم قال: (هذا نموذج من اختراق القيم الكسروية للموروث الإسلامي الخالص في أسمى أصوله بعد القرآن (الحديث»[5].

---

(١) رواه مسلم في صحيحه ٤/ ٢٠١٧، ورقم: ٢٦١٢، ولا إشكال فيما دل عليه الحديث من إثبات صفة الصورة للّه تعالى، وهي من باب إضافة الصفة إلى الموصوف، ولا يجوز تأويله وصرفه عن ظاهره لمجرد توهم التشبيه والتمثيل، بل الواجب الإيمان بكل صفة ثبتت للّه تعالى مع نفي المماثلة على حد قوله تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) الشورى: ١١، انظر: أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين، سليمان بن محمد الدبيخي ص١٣٧.

(٢) **الهرمسية**: نسبة إلى هرمس، قيل: إنه كاهن مصر الأول وحاكمها، ثم صار اسم جنس، ولذا يقال: هرمس الهرامسة، ويرجع بعض الباحثين هذه الفلسفة إلى القرن الرابع قبل الميلاد، وقد اعتمدت الكتابات الهرمسية بالإضافة إلى الكلام في التنجيم والكيمياء السحرية على التلفيق والتوفيق بين المذاهب الفلسفية والدينية، اليونانية والشرقية المختلفة، واعتبرها بعضهم خلاصة الحكمة المصرية وأصل الأفلاطونية؛ نظرًا للتشابه الكبير بينهما. انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٣٥/ ١٧٩، الفهرست، ابن النديم ص٢٩٧، وانظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني ٢/ ١٤٧٠.

(٣) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري ص٢٠٨.

(٤) رواه مسلم في صحيحه ٣/ ١٤٧٠، ورقم: ١٧٠٩.

(٥) العقل الأخلاقي العربي، محمد الجابري ص٢٣٣.

ولا شك في أن أهل السنة قد فهموا من هذه الأحاديث نقيض ما فهمه الجابري من الطاعة الكسروية، (فهذه الأحاديث تقيد الطاعة السياسية بقيود الشرعية فتجعل الطاعة السياسية مفهومًا إيجابيًّا، بل شرطًا ضروريًّا لبناء دولة العدل، بخلاف المفاهيم الكسروية التي تؤسس للطاعة المطلقة وتؤسس لدولة الاستبداد، فكما أن في الدولة الحديثة يجب تنفيذ أوامر الرئيس إذا كانت قانونية، فكذلك في الإسلام يجب طاعة ولي الأمر إذا كانت شرعية، فما الفرق للباحث الموضوعي؟!)[1].

هذا أنموذج من أثر الاستشراق على أهل الحداثة والعلمنة في مبحث السنة النبوية، ولا يكاد الواحد منهم يخرج في طعنه في السنة النبوية عما كتبه المستشرقون من قبله، من أمثال (جولدزيهر)، و(شاخت) في كتابه (أصول الشريعة المحمدية)، بل صارت كتب هؤلاء وغيرهم هي المصدر المعتمد في دراسات المعاصرين حول السنة النبوية[2].

ثانيًا: من خلال النظر في كتابات أكثرهم يجد الباحث إغفالًا كبيرًا للسنة من جهة الإيراد والاحتجاج والاستدلال، وأكثرهم إذا ما قرّر الاستدلال بنص شرعي اكتفى ببعض آيات القرآن الكريم، وهم في هذا قد شابهوا ابن رشد كما مر.

---

(١) التأويل الحداثي للتراث، إبراهيم السكران ص١٥٨.

(٢) توالت الدراسات حول موقف الاستشراق من السنة النبوية بما يكشف عظم أثر المستشرقين على الطاعنين في السنة عموما، فبالإضافة إلى كتاب: دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، محمد مصطفى الأعظمي الذي كرسه للرد على شبهات شاخت حول السنة، انظر كذلك: موقف المستشرقين من السنة النبوية، محمد عبد الرزاق أسود، ضمن أبحاث مؤتمر (نبي الرحمة محمد ﷺ)، وانظر: السنة ومكانتها في التشريع، مصطفى السباعي ص١٤، السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام، عماد السيد الشربيني ١/ ١٥٠، المستشرق جولدتسيهر والسنة النبوية، أمين عمر مصطفى ص٧٠ وما بعدها.

ويضاف إلى ما سبق جهلهم بالسنة النبوية وعلومها، فهمًا، واستنباطًا لمعاني الدين، وطرق ثبوتها والاحتجاج بها مما دونه العلماء في كتب السنة والمصطلح ونحوها، والطعن في مقاصد الرواة ونقلة الحديث، وإذا كان جهلهم في ذلك ظاهر كانت مواقفهم من السنة النبوية تبعًا لذلك مليئة بالأخطاء وقصور الفهم والبعد عن الصواب، فضلًا عن إسقاط الاعتبار بها ورفض الرجوع إليها.

كما فعل زكي نجيب محمود الذي يتباهى عاطف العراقي وغيره بأستاذيته، وبتتلمذه عليه، وبأنه من شجَّعه على الاهتمام بابن رشد كان يقول: (عند المسلم كتابان: القرآن الكريم، وهذا الكون العظيم الذي يحيط بنا، ونسكن كوكبًا من ملايين كواكبه وأنجمه)[١].

فأين ذِكْر السنة النبوية التي هي قرينة كتاب اللَّه تعالى في كلام زكي نجيب محمود؟! لا ذِكر لها في هذا النص، ولا فيما وقفت عليه من كتبه التي ألَّفها بعد رجوعه إلى المشرق، بعد أن كان كافرًا به مؤمنًا بالغرب فقط - كما قال هو عن نفسه -[٢].

وهذا الأثر انعكس على تلميذه عاطف العراقي، وعلى غيره من كُتّاب الحداثة والتنوير الذين يندر منهم الاحتجاج بالسنة النبوية، أو الاستدلال بها في كتاباتهم ومناقشاتهم حول مسائل شرعية، واللَّه المستعان.

❊ ❊ ❊

(١) رؤية إسلامية، زكي نجيب محمود ص٢١.

(٢) انظر: موقف الاتجاه الفلسفي، حسن الأسمري ص٢٤٢.

الإجماع

العبث بالمفهوم الشرعي لصالح التنوير والحداثة

يطلق الإجماع في اللغة على العزم، ومنه قوله -تعالى-: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]، وعلى الاتفاق، ومنه قولهم: أجمع القوم على كذا؛ أي: اتفقوا عليه[١].

وهو عند علماء الإسلام: (اتفاق مجتهدي عصرٍ من العصور من أمة محمد ﷺ بعد وفاته على أمر ديني)[٢].

ويشتمل هذا التعريف على قيود منها: أن يصدر الاتفاق عن كل العلماء المجتهدين، فلا يصح اتفاق بعض المجتهدين، وكذلك اتفاق غير المجتهدين كالعامة، ومن لم تكتمل فيه شروط الاجتهاد، ولا بد أن يكون المجمعون من المسلمين، ولا عبرة بإجماع الأمم الأخرى غير المسلمة[٣].

وأن يكون الإجماع بعد وفاته ﷺ[٤]، وأن تكون المسألة المجمَع عليها من الأمور الدينية، ويخرج بذلك الأمور الدنيوية والعقلية، وغيرها[٥].

ولقد اتفق أهل العلم على أن الإجماع حجة شرعية يجب اتباعها

---

(١) انظر: المصباح المنير، ص١٠٩، المعجم الوسيط ص١٣٥، مذكرة في أصول الفقه، الشنقيطي ص١٥١.

(٢) انظر: مختصر ابن اللحام ص٧٤.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٣٦.

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير ٢/ ٢١١، مذكرة في أصول الفقه، الشنقيطي ١٥١.

(٥) انظر: قواعد الأصول ص٧٣، مذكرة في أصول الفقه، الشنقيطي ١٥١.

والمصير إليها، بدليل الكتاب والسنة، فمن الكتاب أدلة كثيرة، منها قوله - تعالى -: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

وبيَّن أهل العلم أن اللَّه تعالى توعد في هذه الآية الكريمة مَن اتبع غير سبيل المؤمنين، فدلَّ على أنه حرام، فيكون اتباع سبيل المؤمنين واجبًا؛ إذ ليس هناك سبيل ثالث بين اتباع سبيل المؤمنين واتباع غير سبيل المؤمنين[١].

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: (قَوْلُهُ: ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ . . . قَدْ تَكُونُ الْمُخَالَفَةُ لِنَصِّ الشارع، وقد تكون لما اجتمعت عَلَيْهِ الْأُمَّةُ الْمُحَمَّدِيَّةُ فِيمَا عُلِمَ اتِّفَاقُهُمْ عَلَيْهِ تَحْقِيقًا، فَإِنَّهُ قَدْ ضُمِنَتْ لَهُمُ الْعِصْمَةُ في اجْتِمَاعِهِمْ مِنَ الْخَطَأِ تَشْرِيفًا لَهُمْ وَتَعْظِيمًا لِنَبِيِّهِمْ، وقد وردت أحاديث صحيحة كثيرة في ذلك. . وَالَّذِي عَوَّلَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ في الِاحْتِجَاجِ عَلَى كَوْنِ الْإجماع حُجَّةً تَحْرُمُ مُخَالَفَتُهُ هَذِهِ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ بَعْدَ التَّرَوِّي وَالْفِكْرِ الطَّوِيلِ، وَهُوَ مِنْ أَحْسَنِ الِاسْتِنْبَاطَاتِ وَأَقْوَاهَا)[٢].

ومن السنة قوله ﷺ: (من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة)[٣].

قال الإمام الشافعي شارحًا لهذا الحديث: (إذا كانت جماعتهم متفرّقة في البلدان، فلا يقدر أحدٌ أن يلزم جماعةَ أبدانِ قوم متفرقين، وقد وُجِدَت الأبدان تكون مجتمعة من المسلمين والكافرين والأتقياء والفُجَّار، فلم يكن في لزوم الأبدان معنى؛ لأنه لا يمكن، ولأن اجتماع الأبدان لا يصنع شيئًا فلم يكن للزوم جماعتهم معنى، إلا ما عليهم جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما، ومن قال بما تقول به جماعةُ المسلمين فقد لزم جماعتهم،

(١) انظر: أحكام القرآن، الإمام الشافعي ١/ ٤٠، وروضة الناظر، ابن قدامة ١/ ٣٣٥.

(٢) تفسير ابن كثير ٢/ ٣٦٥.

(٣) رواه الترمذي في سننه ٤/ ٣٥ برقم: ٢١٦٥، وقال عنه الألباني: صحيح، انظر: السلسلة الصحيحة ١٧١٧، رقم: ٤٣٠.

ومن خالف ما تقول به جماعةُ المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أُمِرَ بلزومها، وإنما تكون الغفلة في الفُرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافةً غفلةٌ عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس، إن شاء اللَّه)[1].

وبذلك يتبين لنا أن موقف أهل السنة منسجم مع نصوص الكتاب والسنة حول حجية الإجماع، وخالف الفلاسفة الأولون في مسائل من الإجماع، وتوسع أتباعهم المعاصرون من أهل التنوير والحداثة في المخالفة، وأتوا بما لم يأت به أسلافهم كما سيأتي.

موقف ابن رشد من الإجماع:

وأما موقف ابن رشد من الإجماع فهو موقف مضطرب، ففي ميدان الفقه والأحكام يعتدّ به، وينطلق فيه من الشرع، ويؤكد على حُجيته، ويسير فيه على طريقة الفقهاء، فنجده على سبيل المثال يقول في بداية المجتهد: (وَأَمَّا الْإجماع فَهُوَ مُسْتَنِدٌ إلى أَحَدِ هَذِهِ الطُّرُقِ الْأَرْبَعَةِ[2] إِلَّا أَنَّهُ إِذَا وَقَعَ في وَاحِدٍ مِنْهَا، وَلَمْ يَكُنْ قَطْعِيًّا، نَقَلَ الْحُكْمَ مِنْ غَلَبَةِ الظَّنِّ إلى الْقَطْعِ، وَلَيْسَ الْإجماعُ أَصْلًا مُسْتَقِلًّا بِذَاتِهِ مِنْ غَيْرِ إِسْنَادٍ إلى وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الطُّرُقِ، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَكَانَ يَقْتَضِي إِثْبَاتَ شَرْعٍ زَائِدٍ بَعْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذَا كَانَ لَا يَرْجِعُ إلى أَصْلٍ مِنَ الْأُصُولِ الشَّرْعِيَّةِ)[3].

فالإجماع عنده حجة على ما ذكره في (بداية المجتهد)، وهو عند ابن رشد (الفقيه) مستند إلى دلالة النصوص الشرعية، وليس مستقلًا عن النص

(١) الرسالة، الإمام الشافعي ص٤٧٣.

(٢) بيَّنها ابن رشد في الموضع نفسه بقوله: وَأَصْنَافُ الْأَلْفَاظِ الَّتِي تُتَلَقَّى مِنْهَا الْأَحْكَامُ مِنَ السَّمْعِ أَرْبَعَةٌ: ثَلَاثَةٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهَا، وَرَابِعٌ مُخْتَلَفٌ فِيهِ. أَمَّا الثَّلَاثَةُ الْمُتَّفَقُ عَلَيْهَا: فَلَفْظٌ عَامٌّ يُحْمَلُ عَلَى عُمُومِهِ، أَوْ خَاصٌّ يُحْمَلُ عَلَى خُصُوصِهِ، أَوْ لَفْظٌ عَامٌّ يُرَادُ بِهِ الْخُصُوصُ، أَوْ لَفْظٌ خَاصٌّ يُرَادُ بِهِ الْعُمُومُ.

(٣) بداية المجتهد، ابن رشد ١/ ١٢.

الشرعي، فلا يمكن أن يكون إجماع في نظره إلا وقد دل عليه الدليل الشرعي، هذا بالنسبة إلى كلامه عنه في «بداية المجتهد»، وهو من كتب الفقه المقارن كما هو معلوم.

وله موقف آخر في اعتبار الإجماع ومستنده، واستعمال مختلف عما هو موجود في خطابه الشرعي كما في (بداية المجتهد)، نجده في كتبه الفلسفية كما يأتي، واضطرابه في مفهوم الإجماع راجع إلى ميولاته الفلسفية الباطنية، وتعدّد خطابه، فما ذكره مثلا في «بداية المجتهد» هو خطاب موجّه للجمهور لتعلقه بفقه الأحكام وسياساتهم التي يحذّر ابن رشد من تأويلها خوفًا على عقائدهم ومصالحهم.

وهذا بخلاف ما يذكره في كتبه الفلسفية، فقد تناول الإجماع بصفته فيلسوفًا لا فقيهًا، فخلَط في مفهومه، ولم يرفض حُجيته في ذاته حسب ما وقفت عليه، لكنه يرفض وقوعه في عدد من المسائل، مع ادعائه في مسائل أخرى، وأكثر ما شغل المعاصرين ما قرَّره من إبطال الإجماع في موارد (التأويل)، فكثيرا ما رددوا في كتبهم ومؤتمراتهم عبارة ابن رشد: (لا يقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل)[1].

ومن أمثلة المسائل التي زعم فيها الإجماع ما يلي:

أولًا: ادعى ابن رشد إجماع المسلمين على (أنه ليس يجب أن تُحمَل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا تُخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل)[2].

ومعنى كلامه أن المسلمين أجمعوا على شرعية استخدام التأويل في

---

(١) انظر: فصل المقال، ابن رشد ص٣٥، وقد صدرت بعض مطبوعاتهم بهذه العبارة، انظر مثلا: الأصولية والعلمانية في الشرق الأوسط، مراد وهبة ومنى أبو سنة، ضمن سلسلة ابن رشد اليوم.

(٢) فصل المقال، ابن رشد ص٩٨.

التعامل مع النصوص الشرعية، واختلفوا في حدوده، لأنه إذا كانوا أجمعوا على أن لا يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، فهذا يعني أن فيها طائفة تُؤوّل، وإذا كانوا يقولون: لا تُخرج النصوص كلها عن ظاهرها بالتأويل، فهذا يعني أن التأويل مشروع لكنه لا يُطبق على كل النصوص.

وهذا الإجماع الذي ادعاه ابن رشد لم يحدث بين المسلمين، بدليل أن التأويل الذي يُريده ابن رشد وهو (التأويل التحريفي) لم يكن عند السلف، بل إنهم رفضوه وبدَّعوا أصحابه، ومن أشهرهم الإمام أحمد في كتابه «الرد على الجهمية والزنادقة»[1]، وهذا ينقض دعوى الإجماع.

والسلف الأوائل إنما عرفوا التأويل بالمعنى الشرعي الذي يعني التفسير والبيان والشرح، والفهم الصحيح للشرع، ولم يعرفوا تأويل ابن رشد، بل صنَّف الفقيه الموفَّق بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ) كتابًا سمّاه: ذم التأويل، جمع فيه روايات ونصوصًا كثيرة عن أئمة السلف والتابعين، ومن جاء بعدهم، فيها ذمّ صريح للتأويل الذي زعم ابن رشد إجماع الأمة عليه[2].

إن التأويل الذي قصَده ابن رشد ودعا إليه هو أمر حادث لم يعرفه الصحابة، ومن ثَم فلا يُوجد إجماع على ذلك التأويل الذي ادّعى أن المسلمين أجمعوا على اعتباره والاعتداد به.

ثانيًا: ومن أمثلة تخليطه في مفهوم الإجماع، وزعزعته لهيبته، وذلك بتقديم إجماع الفلاسفة على إجماع علماء الأمة في مسائل الغيب والشرع، مع عدم صحة دعواه فيه، أنه زعم أن الموجود الواحد - أي الإله - فاضت منه قوة واحدة، بها وُجدت جميع الموجودات، وأن العلماء -أي:

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٤/ ٦٩.

(٢) انظر مثلا: ذم التأويل، ابن قدامة ص٢٨ وما بعدها.

الفلاسفة - أجمعوا على أن العالم بأسْره فاضَ عن المبدأ الأول، الذي هو الإله[١]، وهي دعوى قال بها أفلوطين من قبله[٢].

وقوله في الإجماع باطلٌ شرعًا وعقلًا؛ وابن رشد فضلا عن الفارابي وابن سينا قد أعرض عن الكتاب والسنة وولى وجهه للفلسفة والفلاسفة، وهذا ما أدى به إلى الانحراف عن عقيدة الإسلام في مثل تلك المسائل، وما أكثر النصوص الشرعية الدالة صراحة على أن اللَّه تعالى خلَق العالم بإرادته ومشيئته واختياره، ولم يفض عنه.

وزعم ابن رشد وأمثاله هو ظن وتخمين ووهم، ورجمٌ بالغيب، وقولٌ على اللَّه بلا علم؛ لأن كلامه عن الفيض في حق اللَّه تعالى هو من الغيب الذي لا يمكن للعقل البشري أن يدركه، أو يكون له حكم فيه استقلالًا عن الوحي.

كما أن زعمه بإجماع الفلاسفة على القول بأن العالم فاضَ عن اللَّه هو زعم باطل أيضًا؛ لأن نظرية الفيض لم يقلْ بها كل الفلاسفة، وإنما قال بها (أفلوطين) وأصحابه، وتأثر بها بعض الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام كالفارابي وابن سينا[٣].

ثالثًا: ومن الأمثلة على مزاعم الإجماع عند ابن رشد قوله في كتابه

---

(١) تهافت التهافت، ابن رشد ص١٤٣، ١٦٨.

(٢) انظر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، أميرة حلمي مطر ص٤١١، ومما قالته الباحثة: (امتد تأثير الأفلاطونية الجديدة في أنحاء العالم اليوناني الروماني المختلفة، وغزت بعد ذلك العالم المسيحي والاسلامي طوال العصور الوسطى إلى حد لم يسلم منه أحد من كبار فلاسفة هذه العصور). انظر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، أميرة حلمي مطر ص٤٢٨.

(٣) الموسوعة العربية الميسرة، تحت إشراف محمد شفيق غربال، ٢/ ١٣٤٩، نقلًا عن نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، خالد علال ص٧٥.

الكشف عن مناهج الأدلة أن (جميع الحكماء - أي: الفلاسفة - قد اتفقوا أن اللَّه والملائكة في السماء)، فزعم أن صفة العلو مما أجمع عليها الفلاسفة، ولا شك في ثبوت صفة العلو كما دل عليها الكتاب والسنة وإجماع السلف، لكن الذي حكاه عن موقف الفلاسفة من أنهم جميعًا قالوا بعلو اللَّه، وأنه في السماء، هو أمرٌ غير ثابت، والمروي عنهم خلاف ما ذكره عنهم[1].

وابن رشد نفسه قد نقض دعواه عندما ذكر موقف الفيلسوف الإسكندر الأفروديسي[2] من مكان وجود اللَّه، ووافقه وانتصر له، فوصف اللَّه بأنه (قوة روحية سارية في جميع أجزاء العالم)[3]، وقوله شاهد على أن اللَّه موجود في كل مكان من العالم ممتزج به، وهذا خلاف قوله الأول الذي نصَّ على أن اللَّه تعالى بائنٌ عن خلقه مُتّصف بصفة العلو، وليس ممتزجًا بمخلوقاته[4].

هذه بعض النماذج على اضطراب موقف ابن رشد من الإجماع، وقد

---

(١) ابن سينا على سبيل المثال قد بين عقيدته في كتبه في صفات اللَّه تعالى الذي يسميه (واجب الوجود) عندما شرح ذات واجب الوجوب بما لا يخرج عن كونها عقلا وعلما، وشرح كل صفة اتصف بها اللَّه تعالى بمعاني تؤول إلى العلم، وجعل الصفات هي ذات واجب الوجود التي قال عنها: علم محض، وإدراك محض، وعقل محض، انظر كلامه في الرسالة العرشية ص٩ وما بعدها.
كما أنه نص على وجوب تنزيه واجب الوجود عن الكم والكيف والتغير و(الأين)، انظر الأضحوية، ابن سينا ص٩٧.

(٢) انظر في ترجمته: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ص٦٣، وموسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني ١/ ١٣٨.

(٣) تهافت الفلاسفة، ابن رشد ص٢٧٤.

(٤) ابن رشد، محمد عابد الجابري ص١٩٤، وانظر: درء التعارض، ابن تيمية ٢/ ٣٣١، ٣/ ١٦٠.

كان اضطرابه كما بينت سابقًا بسبب ازدواجية الخطاب عنده بين الخاصة والجمهور، وخضوعه في تصوراته لتأثير فلاسفة اليونان.

موقف الاتجاه الرشدي من الإجماع:

وأما موقف الاتجاه الرشدي من الإجماع؛ فإنه قد زاد على ما في كتب ابن رشد الفلسفية من المزاعم والدعاوى، بدءًا من تضخيمهم لقيمة رأي ابن رشد في رفض الإجماع في كثير من المسائل العلمية، وتشكيكه فيه، وما يمكن أن يؤدي إليه من التبديل والتحريف في الشريعة، والعبث بالمفهوم الشرعي للإجماع لصالح التنوير والحداثة، وعدهم الاعتراض على الإجماع من «فكر الثورة» المطلوب في هذا العصر.

فلقد كان - بحسب رؤيتهم - (نهج ابن رشد في المناقشة مبني على مفاهيم، حتى الأصولي لا يمكن له أن يرفضها، بدءًا بـ«الإجماع»، فباسم الإجماع يضع رجال الدين العراقيل في وجه المبادرات الفكرية، عندما يبرهن ابن رشد أن الإجماع لا يمكن التوصل إليه فيما يخص بعض المواد، كما أنه لم يحصل في الماضي أبدًا، يكون قد أطلق فكرة ثورية)[١].

وتعددت مزاعمهم حول الإجماع، فمن تشكيك في حجيته، وتحايل على ثبوته، وادعائه فيما لم يثبت، وتكذيبه فيما ثبت فيه، والتوسل بالباطل في هدم الدين، كما في دعواهم أن التأويل التحريفي الذي روَّج له الفلاسفة وأمثالهم يُسقط حُجية الإجماع، ونحو ذلك.

ففي سياق التشكيك في حُجيته رأى نصر أبو زيد أن دليل (الإجماع) أضافه علماء أهل السنة على المصدرين لدوافع سياسية، ودليله على ذلك

---

(١) من مقال للكاتب الفرنسي دي ليبيرا، بعنوان: (ابن رشد وأثره في الفلسفة الغربية)، ترجمة الدكتورة ماري شهرستان، مجلة تحولات الإلكترونية، بتاريخ ١٥/ ٢/ ٢٠٠٧م، عدد: ١٩.

هو أن المعتزلة والخوارج لم يعتدُّوا به، (فالإجماع ارتبط بما يسمى: تأسيس سلطة مركزية في عصر الدولة الأموية، وعصر الدولة العباسية، فكل مَن كان خارج هذه السلطة المركزية رفض الإجماع، يعني الإجماع في بِنيته مفهوم سياسي، ثم حُمِّل دلالات دينية، بعد ذلك.. نجد أن الذين رفضوا الإجماع هم الذين كانوا خارج هذه المنظومة، هم الذين رفضوا السلطة المركزية، وقاوموا السلطة المركزية)[1].

كما رفض اعتبار إجماع الجيل الأول، بسبب ما حدث بين الصحابة من حروب في أحداث الفتنة، وهو متأثر في ذلك بما هو معلوم من شبهات الروافض وبعض المعتزلة في رفض الإجماع[2].

وإذا كان الإجماع بهذه المثابة من السقوط عند نصر أبو زيد، فلا عجب في أن نجد له آراء ينتصر لها رغم انعقاد الإجماع على خلافها، كزعمه بأن لفظ القرآن من عند الرسول والمعنى من اللَّه، وزعمه أن النبي محمد ﷺ كان قبل البعثة على دين قومه من الشرك، والأمثلة على ذلك كثيرة[3].

ومن محاولاته العبثية في هدم دليل الإجماع، وتجاوز ما وضعه أهل العلم من شروط وقيود لصحة انعقاده؛ دعوته لإعادة النظر في الإجماع الفقهي، بحيث يكون ديمقراطيًّا شعبيًّا يشارك فيه جميع الناس، فقال:

(يتعين إعادة النظر في مفهوم الإجماع، فلا يكون إجماع أهل الحل والعقد هو الإجماع الذي يعمل به.. إن الإجماع الذي يجب أن يُعتد به في تأويل النصوص الدينية يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطي شعبي حقيقي؛

---

(١) من محاضرة ألقاها نصر أبو زيد في هولندا، بتاريخ نوفمبر/ ٢٠٠٩م، نشرها موقع (رواق) الإلكتروني بتاريخ ٦/ ٧/ ٢٠١٠م.
(٢) المرجع السابق، وانظر: البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي الجويني ١/ ٢٢٨.
(٣) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد ص٧٢.

بحيث يكون معيار الإجماع هو الأغلبية المعبّرة عن القوى المختلفة، ويكون معيار مصالح الأمة هو معيار مصلحة الأغلبية، وهذا كله من شأنه أن يكون المؤول منتميًا لمصالح الأغلبية معبِّرًا عنها)[1].

وهذه الفكرة الساذجة من نصر أبو زيد متمِّمة لموقفه الرافض لمرجعية السلف وإجماعهم، وقد نال من علومهم كثيرًا وسفَّه آراءهم، ومما قاله في ذلك: (إن معيار التفسير الصحيح عند مَن يطلقون على أنفسهم اسم «أهل السنة» سواء في التراث أم في الفكر الديني الرسمي المعاصر هو ما ورد عن الرسول أو عن الصحابة الذين شهدوا نزول الوحي، وكانوا أقرب مِن ثَم إلى فهم دلالته، فالتفسير عندهم لا بد أن يستند إلى «النقل»؛ لأن الاستدلال يؤدي دائمًا إلى الخطأ في زعمهم.. إن التفسير الصحيح عند مَن يطلقون على أنفسهم اسم «أهل السنة» قديمًا وحديثًا هو التفسير الذي يعتمد على سلطة القدماء)[2].

لقد تجاوز نصر أبو زيد بمثل هذا العبث والجهل كلام ابن رشد حول إجماع الفلاسفة في بعض المسائل، ومزاحمته أقوال علماء الشريعة بمقالات ومماحكات الفلاسفة، ولئن كان كلام ابن رشد مزعزعًا لهيبة الإجماع ومكانته، فلقد سعت مقالات نصر أبو زيد وأمثاله في نَسْفه والحطّ من قيمته العلمية.

ومن المهم ألا يغيب عن وعينا أنّ ما كتبوه حول قضايا الإجماع، وتشكيكهم فيه، وردّهم له، وتغيير الأصول العلمية الضابطة له، وتوظيف مفهوم الإجماع بعد العبث به لصالح فكر الاستنارة، كل ذلك ينبغي أن يُنظَر إليه من منطلق سعي المشروع العلماني في إلغاء مصادر التشريع، والتخلص من مرجعيتها (عامة) بأي وسيلة.

---

(١) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد ص٢٤١.

(٢) المرجع السابق ص٢١٩.

وقد عبر حسن حنفي عن هذا المقصد بصراحة فقال: (أعطَى القدماء الأولوية للنص على الواقع كما هو الحال في ترتيب الأدلة الشرعية الأربعة دفاعًا عن النص الجديد في مجتمع قديم، وقد تكون مهمتنا اليوم إعطاء الأولوية للواقع على النص دفاعًا عن الواقع في عصر لا يعتمد إلا على علوم الواقع، ويعاني من النص، فإعطاء الألوية للاجتهاد ولإجماع الأمة على المصدرين النصين يعطي العلماء والباحثين جرأة على الواقع وقدرة على التشريع)[1].

كما أن اتهام نصر أبو زيد وأمثاله لأهل الحق في بيانهم لأصول الدين بـ(الأغراض السياسية) و(تحصيل المكاسب الدنيوية) أسلوب قديم نشأ في الأمم المتخلفة التي واجهها الأنبياء بأنوار الوحي، كما في قول قوم نوح حين دعاهم إلى اللَّه تعالى فاتهموا مقصده بالرغبة في السلطة والجاه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۖ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ ٱلْمَلَؤُا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَٰٓئِكَةً مَّا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِىٓ ءَابَآئِنَا ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: ٢٣-٢٤].

قال الإمام الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير الآية الكريمة: (يقول: يريد أن يصير له الفضل عليكم، فيكون متبوعا وأنتم له تبع)[2].

وإذا كان نصر أبو زيد قد زعم أن الإجماع إنما أُضيف إلى المصدرين لدوافع سياسية؛ فإن محمد أركون - كما سبق أن وضحت - يرى أنه كان وسيلة لإخفاء التزوير في فهم الإسلام، كما سبق في اتهامه المفسرين بتزوير قراءة قوله -تعالى-: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ

(١) موقفنا الحضاري، حسن حنفي ص٢٣، نقلًا عن مفهوم الوحي عند التأويلية المعاصرة، لطيفة المعيوف ص٣٤٨.

(٢) تفسير الطبري ١٢/ ٢٤٠.

أَخٌ أَوۡ أُخۡتٞ فَلِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُۚ﴾ [النساء: ١٢]، حيث زعم أن القراءة الصحيحة للفعل (يُورث) هي بناؤه للمعلوم، لا للمجهول كما هو المشهور والمثبت في المصحف[١].

وقد هاجم الإجماع هنا، وتهكم به؛ لكونه لم يوافق هواه، ولا ذائقة أصحابه الذين وافقوه، فقال: (الإجماع هنا هو إجماع الأغلبية العددية فقط، هذا الإجماع الذي لا يكلّف نفسه عناء تقويم الرهانات الثيولوجية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية المترتبة على حذف قراءة معينة تبدو أكثر صحة ومنطقية من الناحية اللغوية والقواعدية)[٢].

ولما كان الإجماع يقطع الخلاف في المسألة، وينهي الاجتهاد في بعض المسائل التي ثبت فيها؛ نظر الرشديون إليه على أنه تعطيل للفكر والعقل، وقتل للابتكار والتجديد، ورأوا أن أفضل سلاح يهدمون فيه هذا الدليل هو التأويل التحريفي الذي أجهد ابن رشد والفلاسفة أنفسهم في تقريره والدعوة إليه، وهذا ما صرَّح به جابر عصفور الذي اعتبر الإجماع (تقليدًا أعمى)، و(تعطيلًا لمدارك العقل)، و(عجزًا عن التفكير)، و(تقديسًا للسلف الصالح)، وغير ذلك من التهم التي تنضح بالجهل والتحامل على علوم الشريعة، كما أن انطباق تلك التُّهَم على مَن قدَّس فلسفة ابن رشد أقرب وأصدق، يقول جابر عصفور:

(النتيجة هي تقليص مدى الابتكار والتجديد والتجريب، خصوصًا حين يقترن كل منها ببدعة الضلالة التي لا تُفضي بصاحبها إلى النار في الحياة الآخرة فحسب، وإنما القمع الواقع في الدنيا، على هيئة نوع من الاستئصال المادي أو المعنوي، وذلك استنادًا إلى أقوال من مثل «قدم

---

(١) انظر: تفسير الطبري ٨/ ٥٣.

(٢) انظر: مفهوم الوحي عند التأويلية المعاصرة، لطيفة المعيوف ص٢١.

الإسلام لا تثبت إلا على قنطرة التسليم»، و«إن الشيطان مع الواحد»، و«الشيطان مع مَن يخالف الجماعة»، و«قف حيث وقف القوم، وقل بما قالوا، وكفّ عما كفوا، واسلك سبيل السلف الصالح»، و«إياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»، و«ما ازداد صاحب بدعة اجتهادًا إلا ازداد عن اللَّه ﷻ بعدًا». . . و«البدعة أحب إلى إبليس من المعصية، المعصية يُتَاب منها، والبدعة لا يُتَاب منها»، ما الذي تعنيه هذه المأثورات التي تغلغلت في النفوس والقلوب والعقول؟، ومعروف أن أجهزة إعلام وفضائيات أشاعتها ضمن أدوات أيديولوجية بالغة القوة، تدعمها أموال تنهمر عليها من حيث ندري ولا ندري، إن النتيجة الأولى هي كراهية إعمال العقل وإيثار التقليد، فقدَم الإسلام لا تثبت إلا على قنطرة التسليم العاجز الذي ليس من أفعال التفكير، وإنما من أفعال المحاكاة والسير حيث سار كبار المشايخ أو الولاة الذين أسلمناهم أمر ديننا، وتركنا لهم الاجتهاد في أمور دنيانا ومعاشنا الذين هم أدرى به بحكم ما نسبناه إليهم من علم، على سبيل التسليم لا المساءلة)[١].

ومن هذا الباب استمات العلمانيون في الدفاع عن التأويل المنحرف، والمطالبة بقبوله، وجعله فرضًا، ومن الاجتهاد المأجور عليه، إلى غير ذلك من العبارات التي تفضح خبث مقاصدهم في هدم الدين وتبديل الشريعة.

يقول مراد وهبة: (استعان ابن رشد بالأقدمين في فهم النص الديني، الأمر الذي يستلزم أن يكون فهمنا ليس إلا تأويلًا لذلك النص، أي: إعمال العقل في النص الديني، وبهذا المعنى يعرّف ابن رشد التأويل بأنه «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية (أي: الحسية) إلى الدلالة المجازية، ولكن بشرط أن يأتي هذا الإخراج في سياق اللغة العربية، وقد ارتأى ابن رشد أن

---

(١) محنة أبو زيد في دلالاتها، جابر عصفور، صحيفة الحياة، بتاريخ ٢٨ يوليو ٢٠١٠م.

مفهوم التأويل على هذا النحو لا يستلزم الإجماع، ولا يستلزم التكفير، ومن ثَم فلا إجماع مع التأويل، ولا تكفير مع التأويل)[1].

إن فتح الباب أمام تحريف الدين بعقائده وأحكامه العلمية والعملية هو الغاية من هدم الإجماع بمعول التأويل، ومن هذا المقصد انطلقت دعوتهم إلى القراءة التأويلية التاريخية لآيات التشريع وكذلك العقائد، وأنها بحاجة دائمة للصياغة الفكرية الإنسانية، وقد عبَّر نصر أبو زيد عن ذلك فقال: (إن العقائد القرآنية التي خاطَبت المعاصرين لمرحلة التأسيس في حاجة دائمة للصياغة الفكرية الإنسانية؛ لأن ما يخاطب جيلًا في سياق ثقافي بعينه يعجز عن مخاطبة جيل آخر في سياق آخر)[2]، وهو المعنى ذاته الذي أكد عليه طيب تيزيني بقوله: (. . . النتيجة ظهرت في الرأي بأن القرآن ليس إلا كتابًا وُجِّه في حينه إلى عصره، العصر السابع . .)[3].

وهكذا تعامل الاتجاه الرشدي المعاصر مع مبحث الإجماع بنفس مقاصده التي وجهت آراءه في مصادر التشريع الأخرى (القرآن الكريم، والسنة النبوية)، وهي مقاصد تدور حول إلغاء مرجعية تلك المصادر، والاستغناء عنها بمبادئ التنوير وقيم الحداثة الغربية، واللَّه أعلم.

❊ ❊ ❊

---

(١) التنوير . . من أبو زيد إلى ابن رشد، مراد وهبة، صحيفة الأهرام المصرية بتاريخ ٣٠ يوليو ٢٠١٠م.

(٢) انظر: مجلة المعرفة السورية، ٢٠٠٤م، عدد: ٤٨٥، نقلًا عن الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، أحمد الفاضل ص٥٢٢.

(٣) النص القرآني، طيب تيزيني ص٣٧٣.

الفصل الثالث

التأويل وهم تجاوز النص

مما يجب التنبيه عليه في بداية هذا الفصل أن لفظ التأويل قد استعمل في غير معناه الذي ورد في الكتاب والسنة، وما عُرف من لسان العرب، فمدار هذه الكلمة في لغة العرب على مادة (أول) بمعنى الرجوع والعود[1].

ووردت أيضًا في لغة العرب بمعنى التفسير، وهو ليس ببعيد عن المعنى السابق، فالتفسير تأويل، لأن المفسِّر يراجع نفسه عند الشرح والبيان، ويتدبر الكلام ويقدره، ففيه معنى العود والرجوع[2].

كما أن التأويل في الكتاب والسنة ليس بعيدًا عن المعنى اللغوي، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه اللَّه تعالى-: (يُرَاد بالتأويل حقيقة ما يؤول إليه الكلام، وإن وافق ظاهره، وهذا هو المعنى المراد بلفظ التأويل في الكتاب والسنة)[3].

ومنه قوله -تعالى-: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُواْ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٣]، قال الطبري: (حقيقته ومتى يأتي)[4].

وبمعنى التفسير دعاء الرسول ﷺ لابن عمه عبد اللَّه بن عباس: (اللهم

---

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور (١١/ ٣٣) وفيه قال: (قَالَ ابْنُ الأثير: هُوَ مِنْ آلَ الشيءُ يَؤُولُ إِلى كَذَا أَي رَجَع وَصَارَ إِليه، وَالْمُرَادُ بالتَّأْوِيل نَقْلُ ظَاهِرِ اللَّفْظِ عَنْ وَضْعِهِ الأَصلي إِلى مَا يَحتاج إِلى دَلِيلٍ لَوْلَاهُ مَا تُرِك ظاهرُ اللَّفْظِ؛ وَمِنْهُ حَدِيثُ عَائِشَةَ رضي الله عنها: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ، يُكْثِرُ أَن يَقُولَ فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ يَتَأَوَّل القرآنَ).

(٢) انظر: تهذيب اللغة، الأزهري ١٥/ ٣٢٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٣/ ٣٦، وانظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز ص٢٣٢.

(٤) تفسير الطبري ١٢/ ٤٨٠.

فقِّهْه في الدين، وعلِّمْه التأويل)[1]، ومن هذا الباب ما جرى عليه المتقدمون من أهل التفسير كابن جرير الطبري مثلًا، فإنه كثيرًا ما يقول إذا شرع في تفسير آية: (القول في تأويل قوله تعالى)[2].

وأما التأويل الذي درج عليه كثير من المتأخرين فهو من تحريف الكلم عن مواضعه الذي ذمَّه القرآن وذمَّ أهله، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه اللَّه تعالى- بعد ذكره لهذا النوع من التأويل: (هذا التأويل في كثير من المواضع - أو أكثرها وعامتها - من باب تحريف الكلم عن مواضعه، من جنس تأويلات القرامطة والباطنية، وهذا هو التأويل الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه، وصاحوا بأهله من أقطار الأرض، ورموا في أثرهم بالشهب، وقد صنَّف الإمام أحمد كتابًا في الرد على هؤلاء سماه: (الرد على الجهمية والزنادقة)..)[3].

ويقول في موضع آخر: (هذا التأويل المذموم الباطل هو تأويل أهل التحريف والبدع، والذين يتأولونه على غير تأويله، ويدعون صرف اللفظ عن مدلوله إلى غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك)[4].

وهذا التأويل بمعناه المذموم الذي هو في حقيقته تحريف وتبديل هو ما استعمله الرشديون في كلامهم، ودعوا إلى الأخذ به في التعامل مع نصوص الشريعة، وقد زادوا فيه ضلالًا وتحريفًا، وأضافوا في تحسينه ما لم يُعرَف عن الفلاسفة المتقدمين، كما سيأتي.

ومن الملاحَظ شدة اهتمام تيارات الحداثة والتنوير في الفكر العربي المعاصر بالتأويل بهذا المعنى المنحرف، وتركيزهم عليه، وتوظيفهم له في

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده ٣/ ٩٥، برقم: ٢٣٩٦، وصححه الشيخ أحمد شاكر.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية ١٣/ ٢٨٩.

(٣) المرجع السابق ٤/ ٦٩.

(٤) المرجع السابق ٣/ ٦٧.

خدمة العلمانية، وكثر استعمالهم له في الجانب العملي من أحكام الإسلام وممارساته الظاهرة، لتضاربها مع الفكر الغربي في قضايا حقوق الإنسان، وقضايا المرأة ونحو ذلك من المظاهر التي تشكّل عائقًا أمام الاندماج مع نمط عيش الغرب ومدنيتهم[1].

ويرد التأويل المذموم في خطاب أهل الحداثة والتنوير في كلامهم عن ضرورة (النقد الديني)، و(نقد التراث)، و(قراءة النص) ونحوها من الاصطلاحات التي يلجون منها إلى تحقيق تحريف العقائد والأحكام الشرعية.

وهم في ذلك يعدون اهتمام ابن رشد بـ(التأويل) من ضمن إبداعاته وملامح التنوير في فلسفته، كما أن اهتمامه بالتأويل - في نظري - هو أحد أهم مشكلتين جوهريتين ارتكز عليهما الخطاب الرشدي المعاصر في صراعه مع الدين، بالإضافة إلى مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة.

ويجدر بي هنا التنبيه على أنه كان للمستشرقين عناية كبيرة في إبراز مبحث التأويل عند الفلاسفة، وتحسينه والدعوة إليه، وهو من علومهم التي اعتنوا بها وتأسسوا عليها، حيث إنه (وبلا استثناء تقريبا، كان كل مستشرق يبدأ حياته العملية باعتباره باحثا في فقه اللغة «الفيلولوجيا»)[2].

و(الفيلولوجيا) هو العلم الذي استوعب عند الباحثين في الغرب مشكلة (التأويل) وضموا إليه غيره من الأدوات اللغوية، وقد عرفه بعضهم بأنه: (علم التحليل الثقافي للنصوص اللغوية المبكرة)[3].

وبالحديث عن المستشرقين فلقد كان (رينان) - الذي كتب في الرشدية

---

(١) انظر: ظاهرة التأويل الحديثة، خالد السيف ص٢٦٩.

(٢) انظر: الاستشراق، إدوارد سعيد ص١٧٧.

(٣) انظر: التأويل الحداثي للتراث، إبراهيم السكران ص١٩.

والرشديين، وعنه نقل أمثال فرح أنطون وغيره كثيرا مما ردده الغربيون عن الرشدية - من أبرز الذين لمع اسمهم في هذا العلم، وهو المنظر الأبرز للاستشراق الفيلولوجي، ويشهد لذلك مدحه وإطراؤه له، وقوله عنه: (من غير الفيلولوجيا لن يكون العالم الحديث كما هو عليه الآن، وقد مثلت الفيلولوجيا الفارق الأبرز بين القرون الوسطى والعصر الحديث)[١].

ومن أبرز المستشرقين الذين أوصوا بالعناية بمبحث التأويل (هاملتون جب)[٢]، فقد تكلم في معرض حديثه عن مكانة القرآن الكريم وقوة تأثيره في المسلمين، ثم التفت إلى أنه لا سبيل في تغيير قناعة أمة الإسلام بقيمه ومبادئه إلا عبر (التأويل)، فقال: (.. لكن الأجيال الإسلامية المعاصرة تحتاج إلى أكثر من هذا القول، فيجب أن يثبت لها أن لا شيء في القرآن من التناقض، ولا من الباطل.. وأن الفكر العلمي أو الروائي التاريخي المعاصر لم يكتشف شيئًا يعارض سلطة القرآن وأوامره، لنصل بها إلى نتيجة لا نبلغها إلا إذا اعتمدنا على القول بأنه من كلام اللّه، وأنه لا يجوز الخوض فيه قليلًا أو كثيرًا.. فالمطلوب أساسًا هو التأويل)[٣].

إذن فأسلم طريقة حسب نظر هذا المستشرق في مواجهة تمسك المسلمين بدينهم، وكتاب ربهم، وسنة نبيهم ﷺ، هو في إقرارهم على تعظيم ما يعتقدون، وعدم المساس بقدسيته، والالتفات إلى التأويل الذي

---

(١) المرجع السابق ص٢٢.

(٢) هاملتون جب: من أعلام المستشرقين، وُلد في الإسكندرية، وعمل عضوًا في المجمع العلمي العربي في دمشق، والمجمع اللغوي في القاهرة، وكان مجيدًا للعربية ويكتب فيها كأدبائها، توفي عام ١٣٩١هـ- ١٩٧١م. انظر: المستشرقون، نجيب العقيقي ٢/ ١٢٩.

(٣) الاتجاهات الحديثة في الإسلام، هاملتون جب، ص١٢٦، وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان ص٤١٩.

يحقّق لهم التبديل والتحريف الذي يريدون، دون مصادمتهم مباشرة في شيء من تلك المقدسات.

وقد سار على هذا الدرب (نصر أبو زيد) الذي احتج على مشروعية تأويلهم المنحرف بوروده في كلام السلف، متجاهلًا الفرق الكبير بين مدلوله عندهم، ومدلوله عند أهل البدع والفلسفة[١].

كما أنه وضع التأويل في موضع المظلوم والمدان في تراثنا وثقافتنا، واعترض على من وصفه من السلف بالضلال والزيغ، واعتبر أن العودة إليه عودة إلى الأصل؛ لأن السلف ومنهم الطبري كانوا يستخدمون التفسير والتأويل بمعنى واحد، ولأن كلمة تفسير وردت مرة واحدة في القرآن الكريم، وكلمة تأويل وردت سبع عشرة مرة كما يقول، مما يدل على أن التأويل حسب فهمه أكثر لزومًا وضرورة من التفسير[٢].

ومثل هؤلاء لا يخفى عليهم ما للتأويل من عواقب على العقائد والأحكام، لأن تحريفها وإبطالها هو مقصدهم الأول، وقد قال طيب تيزيني بأن التأويل: (هو الصخرة العاتية التي تكسَّرت عليها وحدة الفكر الإسلامي)[٣].

وذلك لأنه عن طريقه يتم اختراق النص بأفق اجتهادي تجديدي، وعن طريقه يمكن لنا إقامة توازن بينه وبين الواقع المتغير حسب زعمه[٤].

---

(١) انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، عثمان علي حسن ٢/ ٥٣٧، وما بعدها.

(٢) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد ص٢٥٦، وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان ص٤٢١.

(٣) النص القرآني، طيب تيزيني ص٢٦٤.

(٤) انظر: النص القرآني، طيب تيزيني ص٤١٩.

ونظرًا لتشعب هذا الموضوع فإني سوف أقتصر في هذا الفصل على ما له صلة مباشرة بالاتجاه الرشدي المعاصر، وذلك في مسألتين:

الأولى: الاحتفاء بمنهج ابن رشد في التأويل.

الثانية: استعارة أساليب التأويل في الفكر الغربي.

* * *

الاحتفاء العلماني بمنهج التأويل عند ابن رشد

منهج التأويل الفلسفي من أبرز معالم فكر ابن رشد الذي أعجب به المعاصرون، ولم يختلف في الأخذ بأصل التأويل التحريفي عن أسلافه من الفلاسفة مع نصوص الشريعة لتتفق مع مذهبه ورأيه، بل هو من أكثرهم اهتمامًا وتنظيرًا واستعمالًا له، وهو أكثر توسعًا فيه من كثير من المتكلمين الذين ناقشهم ورد عليهم.

معالم المنهج التأويلي عند ابن رشد:

وفيما يلي أشير بإيجاز إلى أهم معالم منهج ابن رشد في التأويل، ليتضح لنا مدى قرب الاتجاه الرشدي أو بُعده من رؤية ابن رشد للتأويل، فمن أبرز تلك المعالم ما يلي:

١- **التأويل واجب عند ابن رشد**[١]:

يتفق ابن رشد مع سائر المتكلمين والفلاسفة على أن التأويل واجب في أصله بالعقل والشرع؛ لما أوجبه الشرع من النظر العقلي أو الفلسفي، واستعمال البرهان المنطقي لمعرفة اللّه تعالى، ولأجل ذلك ساق ابن رشد آيات كثيرة من القرآن الكريم تدعو إلى التفكر والتدبر، ثم ربطها بالنظر الفلسفي وطريقة الفلاسفة[٢].

---

(١) ألحقت موقف الاتجاه المعاصر بموقف ابن رشد مباشرة دون فصل لوضوح الشبه في الموقفين من التأويل، واتحادهما في الغاية.

(٢) انظر: تهافت التهافت، ابن رشد ص١٠١، فصل المقال، ابن رشد ص٢٣.

والتأويل من ضرورات العمل عندما يتعارض القول الفلسفي الذي يسميه ابن رشد (البرهان) مع النص الشرعي، يقول ابن رشد: (ونحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى.. وقصد هذا القصد من الجمع بين المعقول والمنقول)[1].

أما إيجابه للتأويل فهو عنده من قبيل الوجوب الشرعي والعقلي معًا كما سبق، حيث يقول: (بل نقول: إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد.. ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل)[2].

والذي دعا ابن رشد إلى إيجاب تأويل الشرع هو ما رآه مِن تعارض بين النظر الفلسفي الذي يسميه (البرهان) ودلالة نصوص الشرع، وأن الحل لمشكلة التعارض عنده في التأويل، ولذا قال: (نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي)[3].

وابن رشد في تأكيده على الوجوب الشرعي فضلًا عن العقلي لم يقدم دليلًا شرعيًّا على هذا الوجوب، وإنما أطلق الكلام في نسبته إلى الشرع، بينما دليل الشرع واللغة والعقل على المنع من مثل هذا التأويل التحريفي

---

(١) فصل المقال، ابن رشد ص٩٨.

(٢) المرجع السابق ص٩٩.

(٣) المرجع السابق ص٩٨.

الذي دعا إليه، كما فصل القول في ذلك المنع أهل العلم الذين ردوا عليه وعلى أمثاله، ومن أبرزهم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله[1].

ومن عجيب كلامه إقراره بفضل ديانة الصحابة رضي الله عنهم، واعترافه بأنهم لم يعرفوا التأويل بالمعنى الذي يدعوا إليه، وأنهم يرونه بدعة، ويقر أيضا بأن استعماله على وجهٍ ما كان مفرِّقًا للأمة، وأنه جنى عليها من بعد جيلهم رضي الله عنهم، ثم يختم بوجوب الرجوع مباشرة إلى الكتاب العزيز للأخذ منه[2].

ولقد أصاب ابن رشد فيما قرره بشأن منع الصحابة منه، وآثاره السيئة على وحدة الأمة، لكن إيجابه بالشرع والعقل كما زعم يعود بالنقض على قطعه بضرورته، واستعماله، وجعله له من طريقة أهل البرهان كما سبق، فكيف يكون الفضل في منهج السلف مع تخليهم عما يراه ابن رشد واجبًا بالشرع والعقل؟!

أما أصحاب الاتجاه الرشدي فقد أوْلَوْا المنهج التأويلي الذي ابتدعه الفلاسفة عناية بالغة في تنقيبهم في تراث ابن رشد وفكره، كما أوجبوه في قراءة النصوص الشرعية، وذهبوا في إيجابه واستعماله إلى أبعد مما ذهب إليه ابن رشد على ما سيأتي بيانه في المطلب التالي.

وما ذاك إلا لعلمهم كما مر بنا بأنه بوابة التحريف ووسيلة لتبديل شرع اللَّه تعالى، وما إشادتهم بمناهج الفلاسفة، ودفاعهم عن إسلامهم، وتحسين طريقتهم، وحرصهم على بعث تراثهم -إلا من أجل تسويغ التحايل على إبطال عقائد الإسلام وأحكامه، والتهوين من خطورة الأخذ بتأويلاتهم المبتدعة.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٣/ ١٦٣، ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ١٥٧، بيان تلبيس الجهمية ١/ ٢٣٩.

(٢) انظر: فصل المقال، ابن رشد ص١٢٤.

ومن المؤسف أن يجد هؤلاء في كلام بعض الشيوخ والمتأثرين بالمنهج العقلي ما يعينهم على الترويج للمفهوم المنحرف للتأويل، وممارسته، ومن أبرزهم الشيخ محمد عبده الذي تناول كثيرًا من مسائل الدين على أساس عقلي، وفتح الباب أما هذا النوع من التأويل.

لقد كان ذِكْر الشيخ محمد عبده وروّاد مدرسته العقلية والإشادة بكلامهم في التأويل حاضرًا في كلام أمثال عاطف العراقي ونصر أبو زيد وغيرهما، بل إن الشيخ محمد عبده نفسه لم يكن بعيدا عن التأثر بابن رشد وفلسفته، فكان مدافعًا عن طريقته ومنهجه كما ظهر في محاوراته مع فرح أنطون التي خلص فيها إلى أن ابن رشد لم يكن -كما يقول- (ماديًا، ولم يكن مذهبه مذهبًا ماديًا قاعدته العلم، لا، بل هو إلهي، ومذهبه مذهب إلهي قاعدته العلم)[1].

ويستشهد نصر أبو زيد بنص للشيخ محمد عبده قال فيه: (إنّ هذا القصص القرآني، بما يتضمّنه من معجزات وأفعال خارقة، لا يُقصد به التأريخ، وإنما يُقصد به التنبيه والاعتبار)، ويعلق عليه محتجًا به ومؤيدًا له بقوله: (إنّها في نظر عبده تمثيلات تخييلية، بل إنّ عبده يذهب إلى تبنّي رأي بعض المعتزلة في مسألة نزول الملائكة للحرب إلى جانب المسلمين في موقعة بدر، بأنّ هذا لم يحدث حرفيًا.. القرآن ينصّ على أنّ الوعد بتنزيل الملائكة للقتال مع المؤمنين - هكذا يؤكّد عبده متابعًا بعض المعتزلة - كان لمجرّد البشارة وتقوية العزيمة)[2].

---

(١) انظر: ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون ص١٨٦، مجلة المنار، رشيد رضا ٥/ ٣٦١.

(٢) انظر: مسألة الخوف على الثوابت والقطعيات، نصر أبو زيد، نشر في موقع (أوان) الإلكتروني بتاريخ ١٣/ ٤/ ٢٠١٠م.

٢- **محاولة ابن رشد ضبط التأويل وتقييده:**

عرف ابن رشد التأويل بأنه: (إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي)[١].

وتعريف ابن رشد للتأويل مقارب لما عرفه به المتكلمون[٢]، وقد تضمن مفهوم التأويل عنده حدًّا وقيودًا وضوابط تمنع في نظره من أن ينحرف إلى معاني باطلة، ومن تلك الضوابط أن يجري التأويل على وفق لسان العرب ولغتهم، وعلى وفق الشرع كما يقول[٣].

لكن هذه الحدود والقيود التي ذكرها لم تعصم المتكلمين فضلًا عن الفلاسفة من الوقوع في الاختلاف والتنازع الذي حذر منه ابن رشد كما سبق، لأن التأويل العربي الصحيح هو الموافق لمعنى التأويل في الشرع ولغة القرآن وعند السلف الأول، وبما أن تأويله المزعوم مخالف لهذا المعنى؛ فإنه ليس على قانون التأويل العربي، وإنما هو على قانون أهل البدع والاختلاف[٤]، وأما الذي على قانون الشرع وكلام العرب فهو المطابِق للمفهوم القرآني له، والذي يعني: حقيقة الشيء وما يؤول إليه، أو على معنى التفسير والبيان كما سبق[٥].

(١) فصل المقال، ابن رشد ص٩٧.

(٢) انظر مثلًا: الحدود، الباجي ص٤٨، والتعريفات، الجرجاني ص٥٠، وانظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٤/ ٦٨ وما بعدها.

(٣) انظر: فصل المقال، ابن رشد ص٩٨.

(٤) انظر: نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، خالد علال ص١٠.

(٥) انظر: لسان العرب، ابن منظور ١١/ ٣٢، درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ٧/ ٣٢٨، تفسير ابن كثير ١/ ٣٤٨.

فمفهوم التأويل الشرعي إذن مختلف تمامًا عن المفهوم الذي قال به ابن رشد، ووافق فيه المتكلمين ومن سبقه من الفلاسفة، وهو الذي جزم أهل العلم ببطلانه لكونه في حقيقة الأمر تحريفًا وتزييفًا.

وما قدّمه أهل التأويل المذموم في سبيل ضبطه من قيود وضوابط، لتمييز ما يجوز تأويله عما لا يجوز من نصوص الشرع قد كشف عن عيوب وتناقضات خطيرة في المنهج التأويلي الذي يريد المعاصرون أن يجعلوه مزية في فكر ابن رشد، وسبب ذلك راجع إلى ارتكاز التأويل على غاية كل مؤول من التأويل، وتوظيفه في خدمة مذهبه وفكرته، والأفكار والمذاهب التي أرادت كل طائفة أن تدعمها بالتأويل متعارضة ومختلفة، لاختلاف العقول والأهواء التي ترفض التسليم بنصوص الشرع، فكيف للتأويل أن يجمع العقول المختلفة التي ينقض بعضها بعضًا؟!

ومشكلة أخرى تواجه أهل التأويل الفاسد وذلك أن من أجاز التأويل في شيء من الشرع لزمه قبوله فيما منع منه، ومن منع منه في شيء من النصوص أبطل ذلك المنع على وجه اللزوم إيجابه في غيره مما منع منه.

وبالتالي لم يكن لتأويل بعضهم على بعض حجة إلا الهوى ومحض التحكم، ولا حق لمؤول في جانب من الدين أن يعترض على مؤول آخر في جانب آخر من الدين طالما كان الغرض واحدًا وهو التنزيه المزعوم للشرع، وكانت الوسيلة واحدة وهي التأويل، فكيف يكون التأويل بعد ذلك منهجًا عقليًا عاصمًا من الفُرْقَة والاختلاف؟!

وكم ناقض أهل التأويل المذموم أنفسهم حين لجأوا إلى استثناءات تستبعد التأويل عن مسائل دينية محددة غير خاضعة لقانون التأويل في نظرهم، من أجل أن يسلم لهم تأويلهم من تهمة نقض الدين، وابن رشد في هذا المقام كان حريصا على تأكيد أن هناك مبادئ يقوم عليها الدين لا يجوز بحالٍ تأويلها، وهي عنده: الإقرار باللّه تعالى، وبالنبوات، وباليوم

الآخر[1]، فهذه المبادئ قد دعا نظريًا إلى التسليم لقول الشرع فيها والخضوع له، وقال عنها: يجب على كل إنسان أن يسلّم بها؛ لأنها (تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها.. وإن الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع، فإن أدركته استوى الإدراكان، وكان ذلك أتم في المعرفة، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه)[2].

فمن غير الجائز عنده تأويل ما سبق، لكن ما يترتب على تلك المبادئ من معاني وتفسيرات وردت في الشرع فيرى ابن رشد أن الخطاب الشرعي قد يعبر عنها تعبيرًا مجازيًا حسيًا، وهي بذلك قابلة للتأويل[3].

وهنا يجد القارئ لما سبق إشكالات ظاهرة حول انضباط التأويل عند ابن رشد، فالمبادئ التي حرص على استثنائها من التأويل منقوضة في نظري بكلامه الأخير وزعمه أن للنصوص في تفسيرها حقيقة ومجازًا، ومنقوضة أيضا بزعمه أن التأويل هو مخاطبة الناس حسب عقولهم.

كما أن ابن رشد نقضها عمليًا حين لم يحترم ما تضافرت في التأكيد على حقيقته نصوص الوحي في بعض مسائل الصفات والمعاد وذهب إلى تأويل حقائق صفات الرب تعالى، وحقائق البعث ونحوها، ولم يخضع ويسلّم للشرع في ذلك، بل قدّم فلسفة اليونان على الشرع فيما ذهب إليه حول تلك المبادئ[4].

---

(١) انظر: فصل المقال، ابن رشد ص١١١.

(٢) تهافت التهافت، ابن رشد ص٣٢٢ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق ص١١١.

(٤) انظر: تهافت التهافت، ابن رشد ص٣٣٧، ولا زال بعض المتحمسين لابن رشد يتغافل عن تناقضاته، فقال أحمد بشيري على سبيل المثال في كتابه (العقل والحضارة ص٤٧) في مدحه لتأويل ابن رشد ما نصه: (إن الفيلسوف لا يعرض مسألة الوحي على العقل، وإنما يلجأ إلى تأويل صفة الآية الواردة في الفروع تأويلًا يتوافق مع منطق العقل -أي التأويل يمس الفروع لا الأصول-)، فلست أدري كيف=

كما أن بثّ منهجه التأويلي وتأويلاته في كتبه مع تحذيره من إطلاع العامة على التأويل، وقوله بأن فرض العامي هو ظواهر النصوص الشرعية يتناقض مع ما قصده من استثناءات خوفا على الدين وحماية له بزعمه، وكأن عامة الناس لا يطلعون على ما كتبه هو وأهل التأويل المذموم[1].

وأما المعاصرون فبالرغم من إشادتهم بموقف ابن رشد من التأويل، ونسبتهم تأويله إلى التنوير، إلا أنهم لم يلتزموا السير على طريقته في التأويل، بل كانوا أقرب إلى مناهج التأويل الغربي؛ كما سيأتي بيانه لاحقا.

انقسام الخطاب الشرعي إلى (الخطاب العام، والخطاب الخاص)، وانقسام المخاطبين إلى (عامة وخاصة) على طريقة الباطنيين:

زعم ابن رشد أن الخطاب الديني على نوعين: عام وخاص، وجعل التأويل ضمن الخطاب الخاص، وعلى هذا الأساس انقسم الناس عنده في توجه الخطاب الشرعي إليهم إلى قسمين: جمهور، وخاصة، وهو يعني بالخاصة الفلاسفة ومن سار على طريقتهم التي يسميها (طريقة أهل البرهان)[2].

= يستقيم القول بـ(أن الفيلسوف لا يعرض الوحي على العقل)؟!، ومن أين للكاتب أن تأويلات الفلاسفة كانت تمس الفروع لا الأصول وفق تقسيمات المتكلمين؟!، بل إن في كلام ابن رشد ما ينقض بعضه بعضا، وينقض ما زعمه الكاتب في شأن التأويل الرشدي، وقد سوغ ابن رشد تأويل الأصول في الموضع الذي حذر فيه من مس الأصول، ونص كلامه: (.. ولكن إذا كان التأويل واجبا فهو لا يكون في الأصول مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات والسعادة الأخروية والشقاء الأخروي، بل يكون في الفروع، وإن كان في الأصول فالمتأول كافر مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء، وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم، وأنها حيلة وأنه لا غاية للإنسان إلا الوجود المحسوس فقط)!!، انظر فصل المقال، ابن رشد ص١١١.

(١) انظر: فصل المقال، ابن رشد ص٥٦.

(٢) المرجع السابق ص٥٦.

وعلى هذا الأساس قسم الناس حسب مداركهم إلى ثلاثة أقسام، ذكرها في كتاب (فصل المقال) وهي:

١- قسم ليس من أهل التأويل أصلًا، وهم (الخطابيون) الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرف هذا النوع من التصديق.

٢- وقسم هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم (الجدليون) بالطبع، أو بالطبع والعادة، ويعني بهم خصومه من المتكلمين، وهذان القسمان يجعلهم ابن رشد من أهل الخطاب العام.

٣- وقسم هم من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم (البرهانيون) بالطبع والصناعة، أي: صناعة الحكمة، ويعني الفلاسفة، وتأويل هؤلاء هو المعتبَر عنده، كما أن تعاليمهم تؤدي إلى الحقيقة الدينية عينها، ولكن في ثوب أكثر كمالًا[١].

وزعم أن هؤلاء البرهانيين الذين أثنى على طريقتهم قد تضمنت تأويلاتهم شيئًا من إبطال الظاهر، وإظهارها يؤدي إلى كفر الجمهور، ومن أظهرها لهم فهو كافر[٢].

وهنا وجه آخر للتناقض في فلسفة ابن رشد، ووجهه هنا هو أنه لو كان هؤلاء المؤولون أهل (برهان) وتأويلاتهم حقًّا، ما كانت هذه التأويلات مخالفة للشرع، وظاهرها كفر يجب إخفاؤه[٣].

كما أنه في ممارسته للتأويل ومجادلاته مع خصومه المتكلمين، لم يزد في جميع أمره على أحد أمرين:

---

(١) انظر: فصل المقال، ص٥٦.
(٢) انظر: فصل المقال، ابن رشد ص١٢٤.
(٣) انظر: نقد فكر الفيلسوف، خالد علال ص٢٩.

الأول: أنه أوَّل، ومنع غيره من التأويل.

الثاني: أنه ادَّعى أن الحق عنده لا عند غيره.

وأما أصحاب الاتجاه الرشدي المعاصر فقد أخذوا بما ذكره ابن رشد عن أهمية التأويل، ولم يعنيهم تفريقه بين خطاب خاص يجري فيه التأويل وخطاب عام يمتنع فيه التأويل، ولا إقراره بأن هناك ظواهر يجب على العامة الأخذ بها على طريقة الباطنية في التفريق بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن، بل سعوا في إلغاء المعنى الظاهر، وعدم اعتباره، وفتحوا اللفظ الشرعي على جميع المعاني وكل الاحتمالات كما سيأتي، في حين أن ابن رشد لا يلغيه بإطلاق.

وأيضًا فإن ابن رشد كان يرى أنه إذا بدا لنا في القرآن نص يتعارض مع الفلسفة، فعلينا تأويل هذا النص، بينما لا يبحث معظم أصحاب الاتجاه الرشدي في القرآن تأسيسًا وتأصيلًا، ولا يهمهم موافقته لآرائهم، ولا يعنيهم موافقته لما آمنوا به مبادئ وأفكار.

٣- قوله بالمعنى الظاهر والمعنى الباطن:

قسَّم ابن رشد دلالة الشرع على المعاني إلى معاني ظاهرة منه لا يجوز تأويلها، فإن أُوِّلت وكانت متعلقة بالمبادئ التي سبقت الإشارة إليها كان ذلك كفرًا، وإن كان فيما دونها فهو بدعة، ومعاني باطنة، نصل إليها بالتأويل الواجب على أهل البرهان، وحمل الشرع في شأنها على ظاهره كفر، وقد أدخل ابن رشد في هذا النوع جملة من نصوص الصفات وغيرها كما مر معنا[1].

---

(١) انظر: فصل المقال، ابن رشد ص١١١، وانظر: نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، خالد علال ص١٣.

والظاهر من الشرع عنده هو (تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان)[1].

ورأى أن اللَّه -تعالى- راعى اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم فجعل للشرع ظاهرًا وباطنًا، فعلى العامة أن يقبلوا ظاهر النصوص دون جدل أو تأويل؛ لأنهم ليسوا أهلًا لذلك، وإنما التأويل هو من شأن البرهانيين وحدهم لأنهم أهل لذلك[2].

ولقد توسَّع شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في الرد على خصوص كلام ابن رشد هذا، وبيان بطلان التفسير الباطني لنصوص الشريعة، وكان مما قاله رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا السياق: (..وابن سينا وأمثاله لما عرفوا أن كلام الرسول لا يحتمل هذه التأويلات الفلسفية؛ بل قد عرفوا أنه أراد مفهوم الخطاب: سلك مسلك التخييل، وقال: إنه خاطب الجمهور بما يخيل إليهم؛ مع علمه أن الحق في نفس الأمر ليس كذلك، فهؤلاء يقولون: إن الرسل كذبوا للمصلحة، وهذا طريق ابن رشد الحفيد، وأمثاله من الباطنية)[3].

ومعظم أصحاب الاتجاه الرشدي الذين تناولوا كلام ابن رشد في الظاهر والباطن، وأوردوه في كتاباتهم، كانوا يستحسنونه، ويتحمسون في ربطه بقيم الحداثة والتنوير، وممن فعل ذلك محمد المصباحي، ونصر أبو زيد وغيرهم[4].

---

(١) فصل المقال، ابن رشد ص٩٨.

(٢) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد ص١٣٥، ١٣٦، وفصل المقال، ابن رشد ص١١٨، ١١٩.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية ١٩/ ١٥٧.

(٤) انظر مثلا فلسفة ابن رشد، محمد المصباحي ص ٢٦، إشكاليات القراءة، نصر أبو زيد ص٣٦.

كما حاول محمد عابد الجابري أن يميز قول ابن رشد في الظاهر والباطن عن قول الشيعة والصوفية ليرفعه عليهم، فذكر أن مصطلح الظاهر والباطن عند ابن رشد لا (علاقة له بمعناهما عند الشيعة والمتصوفة والعرفانيين عمومًا)[1].

وما ذكره محمد عابد الجابري في ظني - صحيح من جهة أن ابن رشد لم يكن من باطنية الشيعة والصوفية، لكنه كان من باطنية الفلاسفة.

كما أن المعنى التأويلي الباطني واحد عند الصوفية والفلاسفة معًا، من جهة كونه تأويلًا للمعنى الظاهر من النص إلى معنى آخر باطن مُخالف له، وهذه عملية تحريفية للنص الشرعي، يُمارسها الباطنيون كلهم، من فلاسفة وصوفية، سواء اعتمد فيها الفكر والعقل، أو العاطفة والقلب، أو جُمع فيها كل ذلك، فالنتيجة واحدة، وهي التحريف والتبديل لشرع اللَّه تعالى، وعليه فإن ابن رشد لا يختلف عن غيره من الباطنيين في استخدام التأويل الباطني التحريفي للنصوص الشرعية.

ولقد كان زيغه حول الظاهر والباطن فرصة لمثل نصر أبو زيد الذي ربط مسلك ابن رشد الباطني بمفهوم (الخفاء) المتضمن في تعريف مصطلح (الوحي)، ولبَّس على الحقيقة عندما زعم أن هذا الخفاء يمكن أن يكون في نص الوحي، علمًا بأن (الخفاء) في مفهوم الوحي إنما هو في طريقة التلقي عن اللَّه تعالى، وليست في المعاني والأحكام التي جاء بها الوحي، ودعا الناس إليها[2].

وزعم نصر أبو زيد أيضًا أن النص عبارة عن (رمز) يشير إلى ما هو خفي، وأن (الرمز بنية من الدلالة يدل فيها المعنى الحرفي والأولي

---

(١) فصل المقال، ابن رشد ص ٩٩. -الهامش-

(٢) انظر: إشكالية القراءة، نصر أبو زيد ص٤٥.

والمباشر على معنى ثانوي مجازي غير مباشر، لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال المعنى الأول)[١].

وفي سبيل التأكيد على أن غاية المؤول المعاصر هي في البحث عن الغوامض والدلالات الرمزية الباطنية قال نصر أبو زيد: (مهمة الفهم هي السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح المكشوف، اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل)[٢].

ويؤكد عبد الرزاق قسوم على قيمة التأويل الباطني في تجاوز ظواهر النصوص الشرعية التي رأى في الأخذ بها تعديا على مقصود النص بزعمه، فقال: (.. من هنا جاءت ضرورة استخدام التأويل الفلسفي كضرب من ضروب تجاوز الظاهر اللفظي، إلى الاحتمالات الممكنة لمعانيه بإشراك العقل في السمو بالمعنى إلى مراد المتكلم، وإذا كان المتكلم هو اللَّه كما هو الحال في النص القرآني فإن الحاجة تبدو ملحة إلى إنقاذ اللفظ من معناه الظاهر الذي غالبًا ما لا يتلاءم والصياغة القرآنية.. إن التأويل الفلسفي يأتي هنا كأداة حفر في ذاكرة المفسر للقرآن أو النص الديني عمومًا لاستبطان معانيه الغائصة، ونحت مضامين جديدة يرضى عنها العقل)[٣].

ويتضمن هذا الكلام ضلالا واجتراءا على كلام اللَّه تعالى بما يستلزم اتصافه بأنواع العي والإبهام والإلغاز، وهي اتهامات خطيرة للنص الشرعي، ومعارضة لما وصف اللَّه به كلامه من البيان الذي لا يجتمع مع العيّ، وقد مهد لمثل هذه المزاعم الفلاسفة الأولون ومنهم ابن رشد بتجويزهم التأويل الرمزي، أو التفسير الباطني، وتمّمه أتباعهم

---

(١) المرجع السابق ص٤٥.

(٢) انظر: إشكالية القراءة، المرجع السابق ص٣٦.

(٣) سلطة التأويل في الخطاب الرشدي، عبد الرزاق قسوم، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص١٩٤.

المعاصرون، كما في كلام نصر أبو زيد السابق، وكما هو أيضًا عند من يزعمون بأن القرآن الكريم (وحي بالمعنى لا باللفظ) - وقد مر معنا عند الحديث عن موقفهم من القرآن الكريم[1]- وبأنه (نصّ مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأيّ تفسير أو تأويل أن يُغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي)[2].

ولم يختلف قول عبد الرزاق قسوم عمن سبق؛ حيث يقول: (إن الخطاب الرشدي العقلاني التأويلي، يمثّل أداة توفيقية مازجة بين العقل والدين، تمكن من فكّ إشكالية المبهم في قدسية النص، وتجاوزه إلى الوضوح والمعقولية، بالقياس والبرهنة للرسو على مرفأ اليقين بالإقناع، وهو إلى جانب ذلك كله منهج تجديدي)[3].

ولا غرابة بعدما سبق أن نجد في بعض المعاجم الفلسفية تأكيدا على ارتباط الظاهر والباطن بالتأويل، حيث أورد بعضهم اشتمال الشريعة على ظاهر وباطن؛ لاختلاف فِطَر الناس، وتباين قرائحهم في التصديق؛ فكان لا بد -بزعمهم- من إخراج النص من دلالته الظاهرية إلى دلالته الباطنية بطريق التأويل، فالظاهر هو الصور والأمثال المضروبة للمعاني، والباطن هو المعاني الخفية التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان؛ والتأويل في نظرهم هو الطريقة المؤدية إلى رفع التعارض بين ظاهر الأقاويل وباطنها[4].

ومما لا شك فيه عندي **أن تسويغ مجاوزة المعنى الظاهر لنصوص**

---

(١) وممن قال ذلك أيضًا حسن حنفي، انظر: مقدمة رسالة في اللاهوت والسياسة ص٣٣.

(٢) قاله محمد أركون، انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص١٤٥.

(٣) سلطة التأويل في الخطاب الرشدي، عبد الرزاق قسوم، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢١٢.

(٤) انظر مثلًا: المعجم الفلسفي، جميل صليبا ١/ ٢٣٤، وانظر: الحركات الباطنية، محمد الخطيب ص٣٠.

الشرع حسب طريقتهم، وتحطيم السياج اللغوي والشرعي حول دلالات نصوص الشرع تفتح الباب أمام رغبة من شاء من الناس في إدخال ما شاء من المعاني والأفكار والعقائد والأخلاق على الدين قسرًا، مع إيهام نسبته ذلك المنكر إلى الشرع.

ودعوى الظاهر والباطن تجعل من آيات القرآن الكريم مجموعة رموز ومجازات تتيح للمؤول أن يرمز لما شاء منها ما اشتهى من أفكار وتصورات، ويضمّنها ما يرغب من مذاهب وآراء، ويتقوّل على النص بما شاء، وهو من مقاصد هذا الاتجاه في اهتمامهم بمبحث التأويل[1].

وصدق ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ حين قال: (واعلموا أن دين اللّه -تعالى- ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سرّ تحته، كله برهان لا مسامحة فيه، واتهموا.. كل من ادعى للديانة سرًّا وباطنًا، فهي دعاوى ومخارق)[2].

٤- وجوب صرف نظر العامة عن التأويل:

إذا كان الفلاسفة هم أهل التأويل اليقيني، وأهل البرهان بالطبع والصناعة في نظر ابن رشد، وتأويلهم هو المعتبَر، فإنه ليس ينبغي عنده أن يصرّح أهل البرهان بتأويلهم لأهل الجدل فضلًا عن الجمهور[3]، وذلك خوفًا من ترديهم في هاوية الضلال كما يقول، فالعامة عنده لا يفهمون التأويلات ولو صحت، يقول ابن رشد: (ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يُفصَح عنه ويُصرَّح به للجمهور العظيم، فينبغي أن يُسكَت عن الخوض عما سكت عنه الشرع، ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصّرة عن الخوض في هذه الأشياء، ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرّح

---

(١) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان ص٤٣٣.

(٢) الفِصَل في الملل والأهواء، ابن حزم ص٢/ ٩١.

(٣) انظر: فصل المقال، ابن رشد ص٥٦.

به في الشرع؛ إذ هو التعليم المشترك للجميع، الكافي في بلوغ سعادتهم)[1].

وواجب العامة أن يتمسكوا بالمعنى الحرفي، وأن يقبلوا القصص والرموز كما ينص عليها الوحي، أما الفلاسفة فواجبهم أن يعملوا التأويل في نصوص الشرع ليستخلصوا المعاني العميقة المجردة التي تشتمل عليها - بزعمه - تلك النصوص[2].

وتأويلاتهم ليست سوى الجهل والهوى، ولو أن كلام أهل البرهان الذين عناهم ابن رشد كان علمًا وأن ما عندهم حق وبرهان ما أخفوا علمهم عن الناس ولا دعوا إليه، ولما جاز لهم ذلك، فإن الشرع يأمر بالحق، ويحض على العلم، وينهى عن كتمانه، وهذا كافٍ في بطلان ما رآه ابن رشد من صرف العامة عما توهمه علمًا وبرهانًا[3].

ومع سوء مطلب ابن رشد في هذا الشأن وما يترتب عليه من مخالفة النصوص الشرعية الآمرة بالصدع بالحق وبيانه للناس فإن المعاصرين ممن يدعون اتباع فلسفته قد أوقعوا أنفسهم في مشكلتين:

الأولى: أن ما دعت إليه فلسفة ابن رشد المعظمة عندهم من وجوب كتمان التأويل عن العامة، مع اعتقاد الحق في ذلك التأويل -هي الكهنوتية التي فر منها الرشديون، ولمزوا بها سلفنا الصالح، فهل يوجد سلطة في تفسير نصوص الشريعة أعظم من السلطة التي منحها ابن رشد لفئة من الذين أوجب عليهم ابن رشد التأويل ثم أوجب عليهم كتمانه، وسماهم أهل البرهان؟!

---

(١) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد ص٩٩.

(٢) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد ص٩٩.

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية ١/ ٢٣٩.

الأخرى: إخلالهم بهذا المطلب لما أوجبوا التأويل وقبوله على كل أحد، ولما بثوا تأويلات الفلاسفة للدين وما هو أشنع منها في كتبهم ومحاضراتهم، وأذاعوه بين العامة والخاصة دون تفريق.

ويتذرعون في ذلك بمزاعم بعض المتكلمين الذين عدوا الإيمان بظواهر النصوص كفر[١]، مع أنه ليس في عموم كلام هؤلاء المعاصرين من تعظيم الشرع واحترام أحكامه معشار ما في كلام كثير من أهل الكلام الذين احتجوا بمقالاتهم المنحرفة.

بل إن انحراف كثير من المتكلمين كان بسبب ما اعتقدوه تنزيهًا؛ جهلًا منهم بمقاصد الشرع، في حين أن مقصود كثير من المعاصرين هو نقض الدين، وإبطال الشرع، وحجبه عن الحياة العامة.

وفي حين قصر ابن رشد الحق في التأويل على من يسميهم العلماء والمجتهدين أي الفلاسفة، فإن الرشديين المعاصرين يرفضون في مقابل ذلك اختصاص أحد بالكلام في مسائل الدين، فجعلوا النظر والاجتهاد في الدين حقًّا لكل مثقف، وأدخلوا التأويل الصادر من العوام بناء على ذلك في فضل الاجتهاد الذي ينال المصيب فيه أجرين والمخطئ أجرًا واحدًا، وشنّعوا على من يصف هؤلاء المفكرين المجتهدين بتهم الزندقة والمروق من الدين، لكونهم يبحثون في مسائل نظرية عويصة[٢].

التأويل الرشدي يفتح باب الاختلاف في العقائد الدينية، مع تصويب اجتهادات المخالفين:

لا شك في أن مفهوم التأويل عند ابن رشد يؤسس لظهور الاختلاف والابتداع في الدين، ويجرئ كثيرًا من العلمانيين على تسويغ تلك الاختلافات طالما كانت ناتجة عن تأويل عند أصحابها.

---

(١) انظر: إيثار الحق، ابن الوزير ص١٣٠، مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٥/ ١٦٦.

(٢) انظر: ابن رشد فيلسوفًا معاصرًا، بركات محمد مراد ص١٥٥.

ومن المعلوم أنه حين لا يكون التأويل منضبطًا بالكتاب والسنة فلا قيمة لأيّ ضابط مزعوم من لغة أو عقل يزعمه الفيلسوف أو المتكلم، بل تكون آراؤهم التي تأوّلوها شاهدةً عليهم بالتناقض والاضطراب، والتعصب للرأي الذاتي.

وهذا ما يلحظه الباحث في كلام ابن رشد، خصوصًا عندما يرفض بعض تأويلات المتكلمين، ويصحح تأويله الذي بناه على قناعته بمذهب أرسطاطاليس، أو عندما يصحّح بالتأويل قولًا لأرسطاطاليس ويُبطل قولًا لغيره، فأين القبول مع ذلك بالتعددية؟!

وكيف يصح أن يكون التأويل مؤسسًا للتعددية، ومسوغًا للاختلاف في الرأي، ويقضي على الرؤية ذات الاتجاه الواحد كما زعم كثير من المدافعين عن منهج ابن رشد في التأويل، ونافيًا لآراء الآخرين التي لا يقبل بها الفيلسوف بالرغم من ارتكازها هي أيضًا على التأويل؟! وهذا في نظري تناقض واضطراب.

٥- نسبة القول بالحقيقتين إلى ابن رشد

القول بالحقيقتين في موقف ابن رشد من الشريعة والفلسفة، أو (تعدد الحقيقة)، أو (الحقيقة ذات الوجهين)، أو (الحقيقة المزدوجة) كما تنوعت مسمياتها[١]، من المسائل المشتهرة عند المهتمين بفلسفة ابن رشد والرشدية، وتأثيرها على الاتجاه الرشدي اللاتيني الذي ظهر في أوروبا.

وهي تعني (الاستقلال المتبادل لحقائق الفلسفة واللاهوت)، أي أن هناك حقيقة دينية وأخرى فلسفية، وأن الحقيقتين قد تتعارضان، فيكون الشيء على هذا الأساس صادقًا فلسفيًا خاطئًا دينيًا أو العكس[٢].

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية، مجموعة علماء وأكاديميين سوفييت ص١٨٣.

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية، مجموعة علماء وأكاديميين سوفييت ص١٨٤، قصة الحضارة، وول ديورانت ١٧/١٠٦، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص١٧٥.

وقد روج الرشديون اللاتين لهذه الفكرة في العصور الوسطى في أوروبا[1]، وبلغت غاية شهرتها في القرن السادس عشر الميلادي، وهي قائمة على تقديس الفلسفة والعقل في أوروبا، ثم آل حال الفكر في أوروبا في القرن العشرين الميلادي إلى الفلسفات اللاأدرية أو الشكية التي أنكرت قيمة العقل[2]، وكانت تعبيرا عن الإحباط واليأس والقنوط من الوصول إلى المعرفة، وانفصام الإنسان عن العالم، وردد فلاسفتهم حينئذ ما يوحي بأن البشرية أصبحت تعيش عصر الشك والقلق والنسبية والسخرية من كل شيء، فكانت خاتمة الفلسفة في أوروبا على النقيض من مبتداها في هذا الجانب[3].

وما دعاني إلى الوقوف عند هذه المسألة هنا شدة تعلقها بالمنهج التأويلي، والتقائها مع الفكر الباطني، والقول بالظاهر والباطن، ولذلك اعتبرت زينب الخضيري أن فهم حقيقة موقف ابن رشد من هذه القضية - أي القول بالحقيقتين- لا ينفك بحالٍ عن فهم موقفه من التأويل الذي نحن بصدده هنا، حيث تقول: (إن من يقول: إن ابن رشد قال بالحقيقتين يكون قد كشف عن عدم فهم لموقف ابن رشد في فلسفته التوفيقية وأساسها هو التأويل)[4].

ولقد تضاربت مواقف الباحثين في تأييد نسبة هذا المبدأ لابن رشد ونفيه، وسبب هذا الاختلاف عائد - واللَّه أعلم - إلى التباس عبارات ابن

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية، مجموعة علماء وأكاديميين سوفييت ص١٨٣، وانظر أيضًا: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضيري ص١٣٨، والعلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان ص٤١.

(٢) انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص٥٩٦، الموسوعة الفلسفية، مجموعة أكاديميين سوفييت ص٤٠٢.

(٣) انظر: العلمانيون والقران الكريم، أحمد الطعان ص١١٢ وما بعدها.

(٤) أثر فلسفة ابن رشد في العصور الوسطى، زينب الخضيري ص١٣٨.

رشد وإيهامها في التعبير عن حقيقة موقفه من تعدد الحقيقة، أي: أن الناظر في كتبه يقف على كلام يدل على أنه يرى تعدد الحقيقة، أي أن هناك حقيقة دينية وحقيقة فلسفية، وكلام آخر يدل على أنه يرى أن الحقيقة واحدة[1].

فمن الشواهد التي تدل على قوله بالحقيقتين، أنه قرر أن الشريعة حق، والفلسفة حق، والحق لا يُضاد الحق، وهما متوافقتان متطابقتان، وكلٌ يُتمم الآخر، وهما مصطحبتان بالطبع متحابتان بالجوهر والغريزة، ولا مخالفة بينهما، ونص أيضًا على أن الشرائع كلها حق، وإن تفاضلت فيما بينها، وعلى الفيلسوف أن يختار أفضلها[2].

وعلى هذا الذي سبق من فكر ابن رشد يتبين للقارئ له أن ابن رشد كان يرى أن كلًا من الشريعة والفلسفة منفصل عن الآخر، ومستقلّ عنه، وله ذاتيته وخصوصيته من جهة، وأن كلًّا منهما حق ومتطابق ومتوافق مع الآخر من جهة ثانية، وهذا كله يستلزم القول بتعدد الحقيقة.

وأما الشواهد التي تدل على أن ابن رشد يقول بالحقيقة الواحدة، فهي مبثوثة في مؤلفاته، وكررها مرارًا في مواضع كثيرة من مصنّفاته، فمن ذلك أنه كان يعتقد أن الفلسفة الأرسطاطاليسية هي الحق المطلق، ونظرها صحيح فوق نظر جميع الناس، حتى اعتقد فيها العصمة، ويرى ضرورة تأويل ظواهر الشرع المتعارضة-حسب زعمه- لتتفق مع الفلسفة الأرسطاطاليسية، الأمر الذي يعني أن الحقيقة واحدة متمثلة في هذه الفلسفة، فما وافقها فهو حق، وما خالفها فهو باطل، وما عارضها من

---

(١) تناول الدكتور خالد كبير علال هذه المسألة بمناقشة مطولة، وقد أفدت مما كتبه حولها في كتاب: نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، انظر: ص٢٩ وما بعدها.

(٢) فصل المقال، ابن رشد ص٩٦، ١٢٥، والكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد ص١٣٥، ١٥٤، وتهافت التهافت، ابن رشد ص١٨٢، ٣٧٣.

الشرع يجب تأويله ليتفق معها ؛ لأن هذه الفلسفة هي معيار الحق ومصدره عند ابن رشد[1] .

ونتيجة لهذا الإيهام والاضطراب في كلام ابن رشد اختلف الناس في حقيقة موقفه، وأستبق بيان رأيي بما يمكن استنتاجه من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذه القضية، لا سيما مع معرفته بفلسفة ابن رشد ودرايته بها ؛ حيث ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن ابن رشد جعل الجمهور يعتقدون الباطل الذي هو خلاف الحق، الذي عليهم أن يؤمنوا به، وأما أهل التأويل والبرهان فلهم الحق الذي هو خلاف ذلك الظاهر[2] .

وقوله هذا صريح في أنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان يرى أن ابن رشد يقول بوحدة الحقيقة الفلسفية الأرسطاطاليسية، المخالِفة للشرع الذي يجب تأويله ليتفق معها، وهي الحقيقة التي آمن بها، وأما خطابه الظاهر فمن المعقول أن يتذبذب في موقفه من الحقيقة نظرا لتأثير الفكر الباطني عليه .

وأما الباحثون المعاصرون فقد اختلفوا في ذلك، فذهبت زينب الخضيري في كتابها (أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى) إلى أن ابن رشد تمسك دائمًا بفكرة الحقيقة الواحدة بين الفلسفة والشرع، بمعنى أنه توجد حقيقة واحدة دائمًا، ولكنّ لها تعبيرين : فلسفي وديني، وكأنهما وجهان لعملة واحدة كما تقول[3] .

وقولها فيه تصويب لموقفين متعارضين متناقضين، ورغبة في إيجاد مخرج لاضطراب موقف ابن رشد لكنه لا يخلو من تكلف، فهو قد قال فعلًا ما يدل على وحدة الحقيقة عنده، لكنه أظهر أيضًا القول بتعددها، ولم

---

(١) انظر مثلا : فصل المقال، ابن رشد ص١٢٤.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية ١/ ٢٣٩ وما بعدها .

(٣) أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب محمد الخضيري ص١٣٤.

يقل ابن رشد بأن للحقيقة تعبيرين: فلسفي وديني، وإنما قال بأن للحقيقة مضمونين متعددين: شرعي وفلسفي، والمضمون الفلسفي هو الحق والأصل، فإذا تعارض المضمون الشرعي مع الفلسفة الأرسطاطاليسية أوّل ليتفق معها، وإذا لم يتعارض معها فهما حقيقتان؛ الأولى لكون منطلقها الفلسفة الأرسطاطاليسية، والأخرى لكونها لم تتعارض معها.

وأما محمود حمدي زقزوق، فيقول: (إن ابن رشد الفقيه لا يُناقض ابن رشد الفيلسوف، فالحقيقة عنده واحدة، وإن كانت لها وجوه عديدة)[1]، ورأى أن ابن رشد لم يكن متأثرًا في ذلك بالأفلاطونية الحديثة، ولا بإخوان الصفا، ولا بغيرهما من المؤثرات، وإنما (كان اعتماده في المقام الأول على الأصول الإسلامية الكامنة في عقل ابن رشد وكيانه الديني والفلسفي، وهذا أمر يتضح تمام الوضوح في كتابه «فصل المقال»، و«الكشف عن مناهج الأدلة»)[2]، وهي في نظر الباحث شاهدة على أنه لم يقل بالحقيقتين، وأنه بريء من القول بذلك، وبريء من دعوى التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية[3].

ومن الخطأ عندي أن ينفي الباحث عن ابن رشد منطلقاته الفلسفية المشائية التي هي أوضح ما تكون في مواقفه الفكرية الفلسفية المخالفة للشريعة، فقد أخذ ابن رشد بالتأويل الفلسفي، وأخذ بالأرسطاطاليسية في قوله بأزلية العالم، وموقفه من المعاد الأخروي، والصفات الإلهية.

وأما الكتابان اللذان ذكرهما، فهما لا يكفيان في معرفة حقيقة فكر ابن رشد، والواجب أن ينظر في جميع ما كتبه للتعرف على حقيقة فكره؛ علمًا بأن في الكتابين - فيما لو أراد الباحث الاكتفاء بهما - ما يشير إلى ذلك

---

(١) ابن رشد والتنوير، مراد وهبة ومنى أبو سنة ص١٠٩.

(٢) الدين والفلسفة والتنوير، محمود حمدي زقزوق ص٥٧.

(٣) المرجع السابق ص٩، ص٧٤.

الاضطراب والتناقض في موقف ابن رشد من الحقيقتين، فهو قد أظهر فيهما القول بتعدد الحقيقة، وبوحدتها أيضًا، وأظهر فيهما حرصه على الشريعة وعلى الفلسفة أيضًا، وانتصر فيهما للشرع، وللفلسفة معًا، وادعى فيهما أن في الشرع ظواهر متعارضة يجب تأويلها انتصارًا للفلسفة الأرسطاطاليسية المشائية، ونحو ذلك.

ومن هذا حاله كيف يصحّ أن يقال عنه: إنه اعتمد في فكره على الأصول الإسلامية بالدرجة الأولى؟! أليس العكس هو الأولى؟!

وأما محمد عابد الجابري فلم يختلف موقفه مع من سبق، حيث أنكر هو الآخر أن يكون ابن رشد قد قال بالحقيقتين الدينية للعامة، والفلسفية للخاصة، وإنما قال بالحقيقة الواحدة، لكن إدراك العلماء لها يختلف عن إدراك الجمهور لها كما يرى محمد عابد الجابري[1].

لكن خالف مراد وهبه ما ذهب إليه محمد عابد الجابري ومن قبله فعدّ القول بالحقيقتين أهم إضافات ابن رشد إلى الإسلام والحضارة[2]، وأيضًا عاطف العراقي الذي أشار إلى أن ابن رشد كان يقول بالحقيقتين ذات الوجهين[3] وأكد على أهميتها في خدمة المشروع العلماني فقال: (لقد سخرنا من ابن رشد صاحب نظرية الحقيقتين التي فتحت الطريق أمام الفكر العلماني والعقلاني الذي نحن في أمس الحاجة إليه)[4].

---

(١) ابن رشد سيرة وفكر، محمد عابد الجابري ص١٨٠.

(٢) انظر كلامه في كتاب: الفيلسوف ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلي، بإشراف عاطف العراقي ص٣٤.

(٣) انظر: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص١١، ابن رشد في مصر، وائل غالي ص١٥، ٢٦.

(٤) ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي ص٢٥١، ضمن ابن رشد والتنوير.

وعلى كل حال؛ فإن مشكلة القول بالحقيقتين أو الحقيقة الواحدة المتمثلة في فلسفة أرسطاطاليس مما يكشف لنا بعد المنهج الفلسفي والباطني عن الإسلام، وفساد لوازمه، وهو ما أراه ظاهرا في زعم ابن رشد أن للعامة ظاهر النص الذي قد يكون كفرًا، وللخاصة

- وهم أهل البرهان والتأويل - الحقيقة الموافقة للبرهان الفلسفي، وفي دعوته المؤوّلين إلى إخفاء تأويلاتهم للشرع وعدم إظهارها للناس؛ لأنها كفر مُخالف لظاهر النص الذي عليه العامة.

وللعل من الصواب - واللَّه أعلم - أن ينظر الباحثون في هذه المشكلة في مدلول الحقيقة عند ابن رشد، فيقال بأن الحقيقة عنده ذات اعتبارين، (الحقيقة في ذاتها) وهي واحدة ولا تخرج عن دائرة الفلسفة الأرسطاطاليسية، و(الحقيقة باعتبار الجهة) أي بالنسبة إلى الجمهور والفلاسفة، فهي حينئذ متعددة باعتبار النسبة.

ونفي أحد الاحتمالين بإطلاق خطأ في ظني، لا سيما إذا ما أخذنا في الاعتبار ازدواج الخطاب عند ابن رشد وتردده بين عام وخاص، أي أن: (الصواب في موقف ابن رشد هو أنه أظهر القول بتعدد الحقيقة، وبوحدتها أيضًا . . لكنه لم يقل بوجود حقائق تصح في الدين، ولا تصح في الفلسفة والعكس، وإنما كان يعتقد أن الفلسفة الأرسطاطاليسية هي الحقيقة والحَكَم، وما خالفها فهو باطل، وما عارضها من الشرع يجب تأويله أو إغفاله والسكوت عنه)[1]، واللَّه أعلم.

***

(١) نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، خالد علال ص٣٤.

استعارة العلمانية أساليب التأويل في الفكر الغربي

عظّم أصحاب الاتجاه الرشدي من شأن التأويل عمومًا، وأشادوا بالمفهوم المنحرِف للتأويل الذي سبق في كلام ابن رشد واستعماله، واستعملوه مع النصوص الشرعية كما استعمله ابن رشد حين نظر إليها انطلاقًا من فلسفة أرسطاطاليس، فما وافقها من الشرع قبله، وما عارضها لجأ إلى تأويله؛ دفعًا للتعارض.

والمعاصرون كذلك عندما قرروا أن ينظروا في نصوص الشرع نظروا إليها من خلال مبادئ فكر التنوير الغربي، فما رأوه في القرآن الكريم متفقا معها احتجوا به على صحة طريقتهم المنحرفة، وعلى فضل الفكر الغربي وامتيازه، وما تعارض منه مع طريقتهم أعملوا فيه التأويل، ومناهج النقد كما سيأتي.

وقد كان الواجب عليهم - كما هو الواجب في حق ابن رشد من قبلهم - أن يتخلوا عن أهوائهم فينطلقوا من الشرع أولًا، ويجعلوه معيارًا في حكمهم على تصوراتهم وأفكارهم، لا أن يجعلوا من الشرع تابعًا لها.

ولقد كان كلامهم في الإشادة بالمنهج التأويلي، وتفانيهم في تحسينه، والدعوة إليه، بحيث لا يخفى على مَن طالع في كتبهم، ونظر في مواقفهم العلمية والاجتماعية، فهذا عاطف العراقي - مثلًا - يقول: (أنا من أكثر العرب الذين اهتموا بشرح فلسفة ابن رشد من خلال ثمانية كتب، ودافعت عن فلسفته باستماتة، وتصديت للمغالطات التي حملها فيلم المصير للمخرج يوسف شاهين، وقُدِّمت لمحكمة جنايات المنصورة.. بسبب

اتهامي بالدفاع عن تأويل ابن رشد لنصوص القرآن الكريم، علمًا بأن ابن رشد كان قاضي القضاة، ولم يخرج يومًا على النص القرآني، لكن التقليديين يمنعون تأويل النص الديني)[١].

ويشرح ما تعرض له في محاكمته على بعض تجاوزاته فيقول: (في الحقيقة هي مأساة ومعركة، كان سلاحي الوحيد فيها القلم، والغريب أن التهمة كانت «التفكير»، و«تأويل بعض النصوص الشرعية»، وانتهت بوقوفي أمام محكمة جنايات المنصورة في الخامس عشر من مارس ١٩٩٥م. . وكأني أصبت بلعنة ابن رشد، ولكن ذلك لم يثنيني عن مواصلة عشقي لهذا الفيلسوف العظيم)[٢].

ويرجع مراد وهبة سبب التخلف الحضاري والعلمي عند المسلمين إلى ترك التأويل، وفصلهم بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، وتفريقهم بين حضارة إسلامية وحضارة غربية؛ لأنه - بزعمه - (ثمة حضارة إنسانية تخصبها ثقافات متباينة، على قدر ما لدى كل منها من عقلانية)[٣]، وزعم كذلك أن (ما يبدو اليوم أنه قطيعة بين الإسلام والغرب، فمردود إلى تيارات فكرية ترفض التأويل، أي: ترفض إعمال العقل في النص الديني، كما ترفض تطور العلم، ولا ترى في التكنولوجيا سوى السلبيات، وهذه التيارات الفكرية هي على وجه التحديد أصوليات دينية دخلت في صراع مع حضارة العصر فتوقف التقدم وتعثر السلام)[٤].

فالتأويل عند مراد وهبة هو إعمال للعقل في النصوص الدينية، وهو الشريعة بزعمه، وقد قال: (في ضوء مفهوم التأويل الرشدي الذي يعني

---

(١) انظر مقابلة أجرتها معه صحيفة (الأهالي) الإلكترونية بتاريخ ٢٤/ ٤/ ٢٠١٠م.
(٢) انظر مقابلة أجرتها معه صحيفة (الوفد) المصرية بتاريخ ١٥/ ١٢/ ٢٠١٠م.
(٣) انظر: ملاك الحقيقة المطلقة، مراد وهبه ص١٨٢.
(٤) المرجع السابق ص١٨٢.

إعمال العقل في النص الديني يمكن القول بأن الحكمة: هي الشريعة المؤولة)[1].

وبهذا يكون التحريف والكذب على الشريعة، وتقويلها بما لا يعهد في خطابها، هو عند الرشديين جميعًا إعمال للعقل.

ولا بد إذن من التأويل في زعم مراد وهبة من أجل تحقيق التقدم ودعم مسيرة التطور، ورفض التأويل - بزعمه - رفض للتطور العلمي، وتعطيل للعقل، والذين يرفضونه يسهمون في تخلف العرب، وفي توقف التقدم، ويسهمون أيضًا في انعدام السلام في الأرض، وفي المواجهة الفكرية مع المذاهب والأديان المختلفة، والتصادم مع الغرب التي يعتبرها مراد وهبة مواجهة خاسرة بالنسبة للمسلمين؛ لأنها تزيد من تخلفهم.

ومن الحقائق التي يصرف أصحاب الاتجاه الرشدي أنظارهم عنها عند تكرارهم الحديث عن قدرة الفلسفة على تحقيق السلام والأمن في العالم، وتشدقهم بهذه الدعاوى في مؤتمراتهم وندواتهم أن أخطر الحروب في القرنين الأخيرين وأعظمها دمارا وتقتيلا وترهيبا إنما كانت في أرض الفلسفة التي يمجدون حضارتها، وكانت بدوافع فلسفية وليست دينية، فقد بلغ عدد ضحايا ما سمي بالحرب العالمية الأولى قرابة الاثني عشر مليون قتيل، في حين بلغ ضحايا الحرب الثانية قرابة الخمسين مليون قتيل، ومعظم ذلك الدمار إنما حصل كما أسلفت في البلاد التي عظم الرشديون من شأن فلاسفتها وأشادوا بتراثهم السياسي والإنساني[2].

كما أن قادة ذلك الدمار كانوا متأثرين بأطروحات فلسفية، فقد ظهرت

---

(١) حوار حول ابن رشد، مراد وهبه ص٢٧.

(٢) انظر على سبيل المثال ما كتبه الدكتور مفيد الزيدي عن تلك الحروب في: موسوعة تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر ٤/ ٩٥٢ وما بعدها.

مثلا آثار فلسفة هيجل على النازيين الذين حكموا ألمانيا وقادوا بلادهم نحو القتل والدمار، بالإضافة إلى عظمائهم في تاريخهم من أمثال الإسكندر الذي غزا أجزاء واسعة من العالم في القديم كان معظما لفلسفة أرسطو[1].

فكيف يصح أن يقال مع كل ما جرته الفلسفات الوضعية على الإنسان من دمار بأنها تحمي الإنسان، وتكفل حقوقه، وتصحح مساره في الحياة؟!

وهل يصح أن يزعم مراد وهبه وغيره أن الفلسفة ضامنة للسلام، وجامعة للناس على اختلافهم، وأن الدين هو الذي يفرق الشعوب؟!

وإذا كان الدين بحاجة إلى التأويل الفلسفي في زعم مراد وهبه لكونه وسيلة اتخذها بعض الناس لتحقيق مصالحهم الخاصة، فما الذي يزكي الفلسفة أن تكون بعيدة عن المصالح الخاصة والمنافع الضيقة؟!

وهي التي قامت في كل زمان على فكرة يصوغها فرد فيلسوف وفق عوامل مختلفة، ثم يعلق مصلحة البشر على التزامها، ثم يأتي زمن الفيلسوف الذي يليه فينقض ما بناه الأول ويهدمه بعد أن يعلق على فلسفته عوامل التخلف، وفي كل وقت تجد الفلسفة من يجعل منها دينا وعقيدة يعادى لأجلها المخالفون وتستباح حقوقهم ضمن إطار التفلسف.

وأما نصر أبو زيد فقد أظهر في كتبه عناية خاصة بالفكر التأويلي،

---

(١) نبه الدكتور عبد القادر بو عرفة إلى هجوم الفيلسوف (إدغار موران) في كتابه (العالم يسير إلى أين؟) على فلسفة الأنوار كما تسمى، باعتبارها فلسفة حروب وصراعات، فهي التي أوحت في نظره بفكرة السيطرة على الطبيعة التي كان من نتاجها تدمير المخزون الطبيعي من غابات ومياه وموارد طبيعية، وهي الفلسفة ذاتها التي سوغت استعباد الشعوب التي عاشت بسلام خارج القارة الأوروبية، بل إنها جعلت من ذلك الاستعباد والإذلال عملًا حضاريًا!، ولم يكن هتلر إلا ابنًا للفلسفة العرقية الألمانية المتعالية، انظر: الحرب أصلها الدين أم الفلسفة؟، مدونة الدكتور عبد القادر بو عرفة على الإنترنت، بتاريخ ١١/ يونيو/ ٢٠١٥م.

وسعى في إيجاد مكان له في الفكر العربي المعاصر، وأفاد في ذلك من تطور ما يسمى في الغرب بـ(علم اللسانيات)، وقد أشاد الأساتذة والمفكرون الغربيون في اللقاء الذي كُرِّم فيه في هولندا باهتمامه بقضية التأويل وتأليفه في ذلك كتبا مثل: (نقد الخطاب الديني)، وكتاب (إشكاليات قراءة النص الديني وآليات تأويله)، وغيرها، والإشادة (باطّلاعه الواسع على النظريات الغربية الحديثة في مجال التأويل والتفسير والفقه واللغة)[١].

وأما محمد المصباحي فقد أشاد بالمنهج التأويلي عند ابن رشد، وسماه (التأويل البرهاني)، وقد استحسن القيود التي وضعها ابن رشد في سبيل ضبطه لئلا يمارس من لدن الجميع، وألا يستعمل مع جميع الآيات، لكنه لم يبين موقفه من عدم التزام ابن رشد بتلك القيود والضوابط[٢]، مما يدل على أن تلك القيود التي أعلنها ابن رشد ليست من الناحية العملية بذات أهمية عندهم، واحتفاؤهم بفتح ابن رشد لباب التأويل، وإشادتهم بجهوده في ذلك أعظم من حديثهم عن قيوده التي وضعها ولم يلتزم بها.

وفي هذا المسلك إشارة واضحة إلى أن الاتجاه الرشدي المعاصر إنما يقوم منهجه الفكري على أساس انتقائي في قراءته لفكر ابن رشد، لا على أساس تتلمذ أو تمذهب، واهتمامهم بابن رشد في حقيقة الأمر مصروف إلى ما وافق من نصوصه قيم الفكر الغربي ومبادئه، وعنايتهم بفلسفته إنما هو في اشتراكها مع جذور الفلسفات الغربية الممتدة إلى فلسفة اليونان، وهو نابع من ابتداء ميلهم بالفكر الغربي قبل فكر ابن رشد وفلسفته، وأن ميلهم إلى الفلسفة الغربية أعظم من ميلهم إلى فلسفة ابن رشد.

ويدرك هؤلاء أن في أساليب الفكر الباطني ما يخدمهم في تحقيق

---

(١) انظر صحيفة (الحياة) اللندنية، بتاريخ ٢٥/ ١١/ ٢٠٠٥م، عدد: ١٥٥٧٧.

(٢) فلسفة ابن رشد، محمد المصباحي ص٢٧.

ذلك، حيث حاول بعض ذوي الميول المادية من الماركسيين العرب أن يفيد من (الدلالة الرمزية) التي يستند إليها التأويل الفلسفي والصوفي الباطني في تقريب فلسفة ابن رشد من ميولاتهم الماركسية، فادعى طيب تيزيني مثلا بأن: «(الرمزية» و«الأسلوب الرمزي» في الكتابة والتورية كانا قد احتلا مكانًا هامًّا في كتاباتهم الفكرية)[1]، يعني: الفلاسفة وابن رشد.

كما أكد حسين مروة على المعنى نفسه بقوله: (الماديون يصلون إلى الحد الأقصى من المهارة في إخفاء أفكارهم الحقيقية، بحيث يطورون المادية من خلال أشكال من الدفاع عن الدين واللاهوتية)[2].

وهذان نموذجان معاصران عظّموا (المنهج التأويلي) في فكر ابن رشد، ثم استعملوه مع نصوصه ليقووا به آراءهم وأفكارهم، وأخدموها مذاهبهم الفكرية التي ينطلقون منها، والسؤال المهم هنا هو:

هل كان واقع هؤلاء الرشديين متسقًا مع نهج ابن رشد التأويلي؟

وهل كانوا حين دعوا إلى طريقته وفلسفته، وإلى ظهور تيار رشدي يحمل قسمات فكره، ملتزمين برؤيته ونظرته إلى التأويل؟

يمكننا أن نستعرض الإجابة عن الأسئلة السابقة من خلال النظر في المعالم الرئيسة لموقفهم من التأويل، ويمكن أن أشير إليها فيما يلي:

أبرز معالم الاتجاه الرشدي المعاصر في التأويل:

١- خروج الاتجاه الرشدي المعاصر عن حدّ ابن رشد في التأويل:

سبق ذِكْر موافقة أصحاب الاتجاه الرشدي المعاصر لابن رشد في موقفه من التأويل وتأسيسه له، وإيجابه في العموم، وأنهم لم يختلفوا معه في التعريف الذي قدَّمه حوله، ولا فيما ترتب عليه من إبطال للشرع، بل

---

(١) مشروع رؤية جديدة، طيب تيزيني ص٣٥٦.

(٢) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، حسين مروة ١/ ١٩٢.

تجاوزوا في ممارسة التأويل ما دعا ابن رشد إلى الكف عن تأويله، فضلا عن أن يقروا له بضوابط وحدود للتأويل، أو بالمنع من إفشاء التأويل للعامة، أو قصر ميدانه في (العلميات) دون (العمليات)[1] فلم يفرّقوا في مجال تأويل النصوص الشرعية بين (العلميات) و(العمليات).

والمقصود هنا أن ابن رشد قد قبِل بوجود تأويل حق وآخر باطل، كما هو مفهوم من غايته في وضع ضوابط للتأويل، وزعمه أنها ضرورية في سبيل ضبط مبادئ الدين وحمايتها، ومنع من طريقة المتكلمين في إفشاء التأويل للعامة وذمّ طريقتهم لأجل ذلك، لكن المنتسبين إليه من المعاصرين كانوا أبعد ما يكونون عن تلك الاحترازات والضوابط، وقد ألحقوا بالتأويل ما لا أظن أنه وقع في خلد ابن رشد، أو خطر له ببال، وتوضيح ذلك فيما يلي:

أ- جعل أصحاب الاتجاه الرشدي من التأويل خيرًا كله، وأوجبوا له مكانة في إشاعة قيم الحرية والتعددية والتسامح، وجعلوه أمرًا لازمًا في تحقيق القيم الحضارية وفق منظورهم الغربي، وإعمالًا للعقل، وإعلاء من شأنه، يقول نصر أبو زيد: (تُفضي التعددية إلى التأويل، من حيث إن جذرهما واحد في الحكمة الإلهية.. ووقوعه فرعًا للتعددية لا ينفي أنه يؤصّل للتعددية، وبعبارة أخرى إذا كان تعدد التأويلات في فهم النصوص الدينية أمرًا مشروعًا، فإن الاختلاف والتعدد في شئون الحياة والمجتمع يكتسب به مشروعية أعمق تُضاف إلى مشروعيته العقلية الخالصة)[2].

فنصر أبو زيد قد أطلق الكلام في أن التأويل أمر مشروع في أصله، وقاعدة يبني عليها وجوب القبول بالتعددية وفق مفهوم الغرب، التعددية التي تسوّي بين القول الحق والقول الباطل على اعتبار أن صاحبه مجتهد

(١) انظر: تهافت التهافت، ابن رشد ص٣٣٧، ٣٧٣.

(٢) ابن رشد، التأويل والتعددية، نصر أبو زيد، مقال في مجلة العربي، بتاريخ ١/ ٥/ ١٩٩٣م، عدد: ٤١٤.

في التأويل، (فإن الاختلاف والتعدد في شئون الحياة والمجتمع يكتسب به مشروعية أعمق تُضاف إلى مشروعيته العقلية الخالصة)، واعتبر أن الذين يلغونه أو يرفضونه إنما ينقضون هذا المبدأ الحضاري في حق الاختلاف والتسامح الديني والمذهبي حسب مفهومه.

بل اعتبر فرح أنطون مِن قبله أن (جميع الأديان - حتى الوثنية منها - صحيحة في ذاتها)، ولا فرق عنده بين توحيد المسلمين وتثليث النصارى، وأنه لا يروّج لهذا الفارق إلا مَن في قلبه مرض[1]، وأنها كلها متشابهة، ومن غير الجائز التساؤل عن أصولها ومبادئها[2]، وهو يبني ما سبق على فهمه لكلام ابن رشد في التسامح، (ومتى عمل البشر بفضائل أديانهم بإخلاص وتركوا ما بقي فقد صارت الأديان كلها دينًا واحدًا)[3]، وصار التسامح خُلقًا سائدًا[4].

والمقصود أن ابن رشد لم يقل بأن التأويل كله خير، بل إن تأكيده على الضوابط والشروط التي تحكم التأويل، فضلًا عن إنكاره بعض صور التأويل في مناقشاته مع المتكلمين هو أوضح دليل على أن من التأويل ما لا يقبل به ابن رشد، وإن لم يكفر عنده مَن تأول طالما كان من أهل البرهان، أي: فيلسوفًا.

ب- جعل المعاصرون من التأويل أصلًا في الكلام، وفي نصوص الوحي، ورأوا أن كل كلام يجب أن يتأول؛ لأننا - بزعمهم - نتعامل مع لغة بشرية نسبية، فالتأويل لازم من لوازم اللغة، وبناء على هذا الإيجاب لا

---

(١) ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون ص٧٤، ١٧٢.

(٢) المرجع السابق ص١٢٤.

(٣) ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون ص١٩١.

(٤) انظر: عودة الفيلسوف، عبد المجيد الصغير، ضمن كتاب الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٣٨٣.

فرق عندهم بين ما هو (نص) أو (مجمل) أو (مبهم) كما في اصطلاح الأصوليين[1].

كما لم يفرّقوا في مسائل العقائد والأحكام بين ما هو معلوم من الدين بالضرورة والمجمع عليه، وما يقبل الاجتهاد والرأي، (ومن ثَم فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به.. حتى النصوص الجلية الواضحة التي لا تحتاج في فهمها إلى تأويل.. حتى هذه النصوص لفهمها حدسًا تحتاج إلى مضمون معاصر يكون أساس الحدس)[2].

بينما كان تأويل ابن رشد يُفرّق بين العلميات والعمليات في الأحكام الدينية، فكان يُؤوّل العلميات كتأويله للصفات مثلًا لتتفق مع الأرسطاطاليسية، ولا يُؤوّل العمليات من عبادات ومعاملات ونحوها[3]، وهذه الحقيقة أكدها شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في شأن ابن رشد والفلاسفة[4]، ويؤكدها النظر في كتبه الفلسفية.

وقد وجدت في كلام ابن رشد ما يقدح في دعوى إعجابهم وتعظيمهم له، ويعود على مشروعهم بالخسران لو أخذوا به، وهيهات، ومن ذلك أمره

---

(١) انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ١/ ٣٩٨. وانحراف المعاصرين في هذه المباحث يشبه ما تقدم عند مخالفي أهل السنة من الزعم بعدم إفادة نصوص الكتاب والسنة اليقين، أو أن الدلائل اللفظية لا تفيد العلم، والقطع بمراد المتكلم، وهي عندهم لا تقوى على معارضة عقولهم، ولذلك استعملوا مع تلك النصوص المجازات البعيدة والألغاز المعقدة، ووحشي اللغة والمعاني المهجورة، فإن عجزوا عن ذلك لقوة دلالتها قالوا: الواجب ردها وعدم الاشتغال بها. انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، عثمان علي حسن ١/ ٤١٤.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ١/ ٣٩٨.

(٣) انظر: تهافت التهافت، ابن رشد ص٣٣٧، ٣٧٣.

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية ٢/ ١٦٩.

بأن يأخذ الفيلسوف بشريعة قومه، ويقلّدهم فيها[1]، ومثل هذا لا يَقبل به أصحاب الاتجاه الرشدي، فهم ما نادوا إلى الأخذ بفلسفته إلا من أجل التمرد على الأحكام الشرعية العلمية والعملية.

ج- زعم كثير من أصحاب الاتجاه الرشدي أن النص الشرعي الذي هو ميدان إعمال التأويل هو (نص إنساني)، فإنه -كما يزعم طيب تيزيني- (ما إن انتقل من فضائه الإلهي إلى الفضاء الإنساني حتى أخذ يعيش حالة من التشظّي الدلالي المعنوي عبر البشر الفرادى والمجتمعين المتشظّين وفق مواقعهم المجتمعية والمعرفية الأيديولوجية)[2].

وزعموا أيضًا أنها نصوص تاريخية منذ أن صارت في متناول الإنسان، وبذلك تحوّلت من نصوص تنزيل إلى نصوص تأويل، فأصبحت بشرية (تاريخيًّا واجتماعيًّا وتراثيًّا)[3]، كما تحول الكتاب العزيز تحديدًا (منذ لحظة نزوله الأولى - أي: مع قراءة النبي له لحظة الوحي- تحول من كونه نصًا إلهيًا، وصار فهمًا (نصًا إنسانيًّا) لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل؛ إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري)؛ كما يقول نصر أبو زيد[4].

ثم زعموا بأن النص الديني مفتوح على التأويل، وأن التأويل الذي تؤثر فيه عوامل القراءة التاريخية والزمانية مفتوح على جميع المعاني، وحينئذ يكون النص (كونًا من العلامات والرموز)[5].

وإذا كان الأمر كذلك فلا غرابة حينئذ أن يتجرأ طيب تيزيني فيزعم أن

(١) انظر: تهافت التهافت، ابن رشد ص٣٣٧، ٣٢٢.
(٢) الإسلام والعصر، طيب تيزيني ص١١١.
(٣) المرجع السابق ص١٢٠.
(٤) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص١٢٦.
(٥) انظر: نقد النص، علي حرب ص٨٧.

النص القرآني يمكن أن يتسع لتأويلات الكفار، ويتكيف مع كل الاتجاهات الفلسفية والأغراض؛ لأنه - كما زعم - من حق غير المسلمين الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي أن يفسّروا القرآن بما يوافق ثقافاتهم ومعتقداتهم، ولذلك جاء النص مجملًا عامًّا كليًّا؛ لأنه رحمة للعالمين وهداية للناس[1].

والقرآن الكريم عند هؤلاء التأويليين (لا ينص على الحقيقة؛ لأن الخطاب الذي يكون مجرد نص على الحقيقة ينتهي بانتهاء الوقائع التي هي إجراءات للحقيقة.. النص لا يقول الحقيقة بل يفتح علاقة مع الحقيقة)[2].

والمقصود هو أن كثيرًا مما يقوله المعظمون لمنهج التأويل عند ابن رشد، لم يقل به ابن رشد -ليس دفاعًا عن منهجه التأويلي المنحرف- إذ إن فلسفته أسهمت بلا شك عندي في فتح باب الاعتبار لهذا النوع من التأويل الذي عدوه أداة منهجية لـ(فك رموز النص الديني) كما يزعمون[3].

وهو لا يسلم من مذمة التمهيد لما وصل إليه انحراف كثير من أهل التأويل المعاصر، لكنه لم يقل بتاريخية النص - بأحكامه العلمية والعملية - التي تلغي صلاحيته لكل زمان، ولا بأنسنته، ولا بشريته، ولا بأن القرآن تحول من كتاب تنزيل إلى كتاب تأويل، ولا أن النص الديني مفتوح على جميع المعاني، أو أنه (يتكون من العلامات والرموز)، ولا أن تأويل القرآن يسع المخالفين للإسلام كما يسع أهل الإسلام، ولا أن التأويل يتكيف مع كل الاتجاهات والمذاهب والأغراض.

---

(١) انظر: النص القرآني، طيب تيزيني ص٢٨٥، وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان ص٤٢٨.

(٢) نقد النص، علي حرب ص١٤.

(٣) انظر مثلًا: سلطة التأويل في الخطاب الرشدي فلسفيًا وفقهيًا، عبد الرزاق قسوم، ضمن كتاب الأفق الكوني لابن رشد ص١٩١.

ومن المفارقات العجيبة في شأن الرشديين أنه كلما دعا المسلمون إلى الاستمساك بمبادئ الإسلام وقيمه وأحكامه التي تميزت بالثبات مع الشمول وبذلك كانت فوق التاريخ لأن نصوصه الشرعية خاطبت في الإنسان طبيعته الثابتة وقيمه الرفيعة التي لا مجال لتغييرها ، عندما يدعوا المسلمون إلى ذلك (ترتفع أصوات العلمانيين لتتهمهم بالجمود والرجعية، في حين أن هذه الأصوات نفسها لا تجد حرجا في الدعوة إلى الالتصاق بفكر الحداثة الغربية وثقافتها رغم أن هذه الحداثة انطلقت قبل قرون في محيط ثقافي يختلف تماما عن المحيط العربي الإسلامي)[١].

٢- اضطراب أصحاب الاتجاه الرشدي في موقفهم من خروج تأويل ابن رشد عن بعض مقتضيات الفكر التنويري المعاصر :

من الواضح أن ثمة جوانب في التأويل عند ابن رشد قد أقلقت الاتجاه الرشدي المعاصر ، ولم تنسجم مع قيمهم التنويرية الغربية التي يدعون إليها ، وأسوق هنا مثالين يدوران حول قيمة المرجعية الدينية في بعض كلام ابن رشد من أجل توضيح المقصود :

المثال الأول: في الجانب العلمي؛ حيث نجد في بعض نصوص ابن رشد تأكيدًا على مبدأ الرجوع إلى الكتاب العزيز ، كما في قوله مثلًا : (فيجب على مَن أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة، أن يعمد إلى الكتاب العزيز ، فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كُلفنا اعتقاده)[٢].

ونحن إذا أخذنا الكلام على ظاهره، وتجاهلنا كثيرًا من الإشكالات التي وقعت لابن رشد، فإن مثل هذا النص لا يمكن أن يكون في محل قبول ممن يوجبون الرجوع إلى العقل، ويعتقدون بتاريخية النص القرآني، وبشريته، وتحويله من كتاب تنزيل إلى كتاب تأويل .

---

(١) فتنة الحداثة، قاسم شعيب ص١٥١.

(٢) فصل المقال، ابن رشد ص٦٥.

والمثال الثاني: في الجانب العملي، حين ذكر أن على الفيلسوف أن يقلّد في شريعة قومه، وقد أظهر احترامًا للشرائع عامة والإسلامية خاصة، وأكد على أنه يجب على كل إنسان أن (يُسلم مبادئ الشريعة وأن يُقلّد فيها)؛ لأن مبادئها (أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلابد أن يُعترف بها مع جهل أسبابها)، وإذا شك الفيلسوف في مبادئ الشريعة التي نشأ عليها، أو بتأويل مُناقض للأنبياء ﷺ وصُد عن سبيلهم، فمن حق الناس أن يُطلقوا عليه اسم الكفر، وتُوجب عليه الملة التي نشأ فيها عقوبة الكفر[1].

فمثل هذا المبدأ لا بد وأن يتعارض مع تبني المعاصرين للنزعة الإنسانية التي هي من أبرز معالم الفكر التنويري، وهي نزعة تُضفي على الإنسان قداسة من جهة اقتداره واستقلاله في تحديد مصلحته بعيدًا عن وصاية السماء، وتسعى في استغنائه عن أيّ قوة خفية توجّه له مساره في الحياة.

وأيضًا من جهة أهليته للخروج من حالة القصور التي يفرضها البشر على قدراتهم وعقولهم بسبب قيود الدين والوحي، وحل هذه المشكلات تكفله في نظر العلمانيين الفلسفة لا الدين.

ومثل هذا التعارض نجده أيضًا في بعض مبادئ ابن رشد حول التأويل، فإنه بعد أن شرح فكرته عن تأويل النص، اتضح له أن هذا النوع من (العقل) لا يمكن أن يُترك مفتوحًا أمام العامة، لأن العقل هنا لا يعني ممارسة قدراتنا العقلية فحسب، بل التوصل إلى استنتاجات صحيحة في نظره مبنية على مفاهيم عقلية أرسطاطاليسية، ولذا رأى أن ممارسة التأويل مقصورة على الفلاسفة المتمرسين على المنطق الأرسطاطاليسي، ووجوب أن يقْنَع العامة بظاهر النص الديني، بينما يبقى حق استخلاص المعنى الباطن للفلاسفة فقط.

---

(١) تهافت التهافت، ابن رشد ص٣٣٧، ٣٧٣.

فإذا تطاول أحد من العامة على حق الفلاسفة، وقرر تأويل النص الشرعي؛ فإن هذا يؤدي إلى الكفر عند ابن رشد، وما يؤدي إلى الكفر فهو كفر، وبالتالي يجب على من ليس من أهل العلم، أي: ليس من الفلاسفة الدارسين لأساليب القياس الأرسطاطاليسي، أن يأخذ بظاهر النص، كما أن من يصرِّح من أهل العلم بتأويلاته الفلسفية للجمهور كافر؛ لأن فعله يؤدي إلى الكفر، ويجب عليهم ألا يتخطوا حدودهم في التأويل؛ لأن هذا يسبب بلبلة وفتنة بين الجمهور(١).

وهنا أسأل: أليس ذلك التخصيص والتقديس لمكانة وحق الفيلسوف في التأويل يتعارض مع السياسة الجماهيرية التي يدعو إليها الخطاب التنويري؟!

وهل سيغض الرشديون الطرف عن الاستبداد الفكري الذي يمارسه الفيلسوف إذا ما عمل برأي ابن رشد في المنع من محاكمة الأفكار وعرض الأطروحات التأويلية علنًا أمام الجمهور ضمن تقسيم الناس إلى عامة وخاصة؟!

ألم تكن مثل هذه الأطروحات سببًا في التسلط والاستبداد الذي أدى إلى نشأة الفكر التنويري في أوروبا حين كانت الوصاية الكنسية تحظر الاطلاع على كل منشور ترى أنه يثير الفتنة؟!

ولقد مر محمد عابد الجابري على فقرات طويلة لابن رشد من قبيل ما سبق دون توضيح أو تعليق بما يخدم الإجابة عن تساؤلي السابق، وكأني ببعض نصوصه وقد سببت حرجًا لهم في هذا الجانب مع قيم التنوير، وما يدعون إليه من الحرية والحق في التعبير عن الرأي، وحق الناس في ممارسة المعرفة، ومناقشة مفرداتها.

إن تلك التساؤلات والإشكالات عبارة عن إلزامات ناتجة عن سكوت

---

(١) انظر: فصل المقال، ابن رشد ص١١٩-١٢٤.

أو قبول الرشديين المعاصرين لفكرة ابن رشد في تقسيم أهل الخطاب إلى ثلاثة، أهل بيان وجدل وبرهان، ولم يقدم محمد عابد الجابري ولا عاطف العراقي وغيرهما -حسب اطلاعي- إجابة شافية لهذه المشكلات القادحة في مبادئ التنوير، بل إني وجدت نقدا لهم من بعض العلمانيين حول سكوتهم عن موقف ابن رشد ذلك، إذ رأوا في قبول الرشديين لتلك القسمة الثلاثية نوعا من تعزيز (السلطوية الفكرية) كما ذكر بعضهم[1].

٣- أتى الاتجاه الرشدي بمذاهب تأويلية غربية، ليست معهودة في كلام ابن رشد ومصنفاته:

مر معنا في مفهوم التأويل عند ابن رشد أنه قد جعله عملية فكرية تهدف إلى إخراج اللفظ من دلالته الحقيقية إلى المجاز، وأن مثل هذا المفهوم للتأويل غايته ومآله تحريف دلالة النص الشرعي، وتعطيل حكمه؛ بدعوى المجاز، كما عند جميع أهل التأويل منذ القديم وحتى عصرنا الحاضر، أو بدعوى التخييل كما عند الفلاسفة وأتباعهم.

ولقد مهَّد مفهوم التأويل المنحرف لدخول طرق وأساليب جديدة تحمل نفس الهدف والغاية، وإن اختلفت في صورها، لكنها تتفق معه في هدف تحريف النصوص الشرعية، وتعطيل أحكامها، وكل تلك الأساليب قد زعم أصحابها أنها داخلة ضمن دائرة المسموح به شرعًا وعقلًا ولغةً.

ويؤكد نصر أبو زيد على تلك الغاية من التأويل، من نقض الأحكام الشرعية والعقائد الدينية التي لا تتوافق مع متطلبات العصر بزعمه، كما أكد على حاجة المشروع العلماني إلى الاستعانة بالتراث من أجل الترويج لقيم الحضارة الغربية عن طريق التأويل، فقال: (ليست العلمانية في جوهرها

---

(١) عبادة ابن رشد: فلسفة التنوير النخبوي، شهاب فخري، مجلة (البوصلة)، بتاريخ يناير ٢٠١١م، عدد: ٣.

سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروّج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة)[١].

ولم تختلف سائر الاتجاهات العلمانية عما رآه نصر أبو زيد من ضرورة التأويل، والانطلاق في مفهومه إلى آفاق بعيدة عن المفهوم الذي قدَّمه ابن رشد، وذلك من جهتين:

الأولى: من جهة تحميل النصوص الدينية أكثر مما حملها ابن رشد من معاني باطنية منحرفة.

الثانية: من جهة ضم كل أسلوب تأويلي يوصل إلى تحريف وتبديل الدين، كما سوف يأتي.

ولقد أكسبت الثقافة الغربية التي نشأ عليها أصحاب الاتجاه الرشدي المعاصر، ومطالعاتهم لمناهج النقد الغربية ما يحتاج إليه هذا الاتجاه من أساليب لغوية في التحايل على دلالة النص الديني، وقد أعجب نصر أبو زيد بما وصلت إليه علوم الغرب في هذا المجال، ودعا إلى تطبيقها على نصوص الشرع، يقول نصر أبو زيد: (إذا كانت المعارف اللغوية، ونظريات تحليل النصوص وتأويلها، قد تطوّرت في الغرب، فمن العار أن نتصوّر أنّ نصوصنا الدينية لا تقبل، أو تتأبى على التعاطي مع هذه التطوّرات، بدعوى أنها قد تفقد قداستها، والحال أنّ هذا التأثّر بثقافات العالم حدث في تاريخ التفسير والتأويل، ولم تفقد النصوص شيئًا من ذلك؛ لسبب بسيط وبديهيّ، أنّ القداسة صفة يمنحها المجتمع المؤمن لنصوصه الدينية)[٢].

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص٦٤.

(٢) مسألة الخوف على الثوابت والقطعيات، نصر أبو زيد، صحيفة (أوان) الإلكترونية، بتاريخ ١٣/ ٤/ ٢٠١٠م.

وساءته (مسألة الفزع من المناهج الحديثة)، أي الفزع من الأخذ بها فقال: (ثمّة منطق غريب يجب الحذر منه، بل وتفكيكه، أعني منطق وجوب التعامل مع النصّ الدينيّ من داخل المنظومة المعرفية الكلاسيكية، واتّهام المناهج الحديثة بأنّها تنطلق من «مفاهيم فلسفية غربية")[1].

ورأى أن التسليم بمنطق (الحذر) و(الحظر) من مناهج الغرب (يعني أن يؤبِّد الفكر حالة التخلّف والانغلاق بدل أن يواجهها نقديًّا)، والغاية من استدعاء تلك المناهج والأساليب الغربية يعبّر عنها نصر أبو زيد بكل وضوح بأنها (التبعية لنُظُم ومبادئ الفكر الغربي)، فيقول: (ويبطن هذا المنطق في جوفه مفهوم «نحن وهم»، و«ثقافتنا وثقافتهم»، «مناهجنا ومناهجهم» إلخ، وهو منطق مغاير تمام المغايرة لسيرورة الفكر الإسلامي في تطوّره التاريخيّ، هذا التطوّر الذي كان مستحيلًا حدوثه لو لم ينفتح المفكّرون المسلمون على ثقافات العالم، في كلّ مجالات المعرفة)[2].

والكلام على أساليبهم التأويلية التحريفية يطول، لكني رأيت أن أركّز فيما يأتي على إحدى أخطر محاولات التأسيس للتأويل الفلسفي المعاصر التي تولى أمرها أحد أبرز ممثلي الاتجاه الفلسفي في وقتنا الحاضر، وهو محمد عابد الجابري.

لقد قدم محمد عابد الجابري أربعة مبادئ رأى أنها ضرورية في التعامل مع التراث بكل ما يحتويه، وهي: القطيعة، والتفكيك، والاجتهاد، والتجديد[3]، وهي في الوقت ذاته قواعد بنى عليها محمد عابد الجابري موقفه التأويلي من نصوص الشرع، فما الذي قصده من هذه المبادئ؟ وكيف وظّفها في التأويل؟ وما علاقتها بمشروعه التغريبي؟

---

(١) المرجع السابق.

(٢) مسألة الخوف على الثوابت والقطعيات، نصر أبو زيد، صحيفة (أوان) الإلكترونية، بتاريخ ١٣/ ٤/ ٢٠١٠م.

(٣) انظر: وجهة نظر، محمد عابد الجابري ص١٠ وما بعدها.

المبدأ الأول: (القطيعة):

مفهوم (القطيعة) أراد به محمد عابد الجابري الفصل بين مرحلة التنزيل وما بعدها من العصور، واعتبار أحكام الشرع نابعة من طريقة تفكير الناس في تلك المرحلة، وأن طريقة الناس في مراحل أخرى سوف تختلف بسبب تغير الأصول أو الأسس التي تحكم نشاط العقل وتؤثر في إنتاج الفكر، فتؤدي إلى تغير الأحكام الشرعية وغيرها تبعا لذلك، وعلى هذا الأساس أقام محمد عابد الجابري مبدأ القطيعة[1].

وتتحقق القطيعة في نظره إذا أنتجنا أسسًا جديدة للمعرفة، وقوانين وقواعد محدثة في إنتاج الفكر والثقافة وسائر جوانب حياتنا العملية التي لا تستقيم على أصول معرفية قديمة، بل لا بد من أصول معرفية صحيحة ومتطورة بزعمه، يقول محمد عابد الجابري: (إذا كان وضوح الرؤية شرطًا في نجاح أي عمل، فإن الرؤية الواضحة لا تنبثق إلا عبر قطيعة مع الرؤى القديمة، وتصفية الحساب معها نهائيًا، وهذا ما لم يتم بعد في أي مجال.. إن طريقة التفكير في الواقع وفي الأهداف، فضلًا عن أسلوب العمل ومداه، كل ذلك يتم في إطار القديم وبوسائله)[2].

فمحمد عابد الجابري هنا يدعو إلى إحداث هذه القطيعة المعرفية مع كل قديم، ودون أي استثناءات، وهو يدرك أن القطيعة لن تحدث إلا باستبدال معارف جديدة بالمعارف القديمة ويسمي ذلك (إعادة تأصيل الأصول)، والرافد الحضاري الذي يجب أن نستقي منه، ونستمد منه الأصول المعرفية هو حضارة الغرب، ولا يمكننا في نظر محمد عابد الجابري أن نغفل عن حاجتنا إلى التأويل في إعادة تأصيل الأصول، وإحداث القطيعة المطلوبة عنده.

---

(١) انظر: موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي، حسن الأسمري ص٤٤٩.

(٢) وجهة نظر، محمد عابد الجابري ص١٠-١١.

ويمكن أن نجد مفهوم القطيعة في التلفيق الذي مارسه ابن رشد بين الإسلام وفلسفة أرسطاطاليس، وتأويله للدين من أجل أن يسلم له مذهبه، وهو مسلك أصحابه المعاصرين الذين سعوا في إحداث القطيعة مع الإسلام نفسه، ومع الدين المعهود في زمن التنزيل.

المبدأ الثاني: (التفكيك):

اشتهر مصطلح (التفكيك) في كتابات أهل الحداثة، وتسلل مفهومه إليهم من تيارات الفكر الغربية التي وضع أصولها أمثال (نيتشه) و(هيدغر)، ومِن أكثر مَن أشهر هذا المفهوم في الغرب كتابات الفيلسوف الفرنسي (جاك دريدا اليهودي)[1].

وأخذ بهذا المفهوم كثيرٌ من المثقفين العرب، ومنهم محمد عابد الجابري الذي استعمله من أجل التحرر من سلطة النص الشرعي، حيث إن تفكيك النص بزعمه يمكننا من تحييده والانفكاك من دلالته، وعندها لن يؤثر النص في قارئه أو سامعه، فيتعامل معه بكل حرية دون ضغط أو توجيه من النص، يقول محمد عابد الجابري متسائلًا ومجيبًا في الوقت نفسه: (كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه؟ تلك هي مهمة المنهج الذي نقترحه هنا، إنه منهج تحليلي.. إنه ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات، بل بوصفها بنى، وإذا كان صحيحًا أن لكل مركب بنية، فإن تحليل المركب يختلف عن تحليل البنية، تحليل المركب يعني عزل العناصر التي يتألف منها وفرزها، في حين أن تحليل البنية معناه كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها، بوصفها

---

(١) انظر: موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي، حسن الأسمري ص٤٥٠، و(جاك درّيدا): فيلسوف فرنسي، ولد في الجزائر، وتخرج من قسم الفلسفة في دار المعلمين العليا ودرس فيها، وقد اهتم في تعليمه وتأليفه بتفكيك بناء الفلسفة ومذاهبها، توفي عام ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ص٢٨٣.

منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات، إن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها.. هذا النوع من التحليل هو ما أسميه هنا (التفكيك)، تفكيك العلاقات الثابتة في بنيةٍ ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات، وهذا يندرج تحته، كما هو واضح تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني)[1].

وهذا المنهج الذي ذكره محمد عابد الجابري يؤسس للتخلص من الانقياد والامتثال والتقديس والالتزام والطاعة التي أوجبها اللّٰه -تعالى- على عباده، دون حاجة لأن ينقض النص في موضوعه أو في ثبوته أو في نسبته، ونحو ذلك، (فإن التفكيك هنا - كما يقول محمد عابد الجابري - لا يعني نفي الموضوع ولا الاعتداء عليه، إنما يعني فقط التحرر من سلطته الخطابية، وهي سلطة ترجع في الغالب إلى الطابع البنيوي للغة الكلام، لغة البشر المثقلة بالرموز، والمحملة بشحنات من السحر والقداسة)[2].

وبهذا المنهج الفلسفي الذي يتحول فيه الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني، ويكون التأويل هو الأداة التي لا يستغني عنها المتفلسف المعاصر في تحقيق ذلك (التفكيك) المفضي إلى تبديل الشرائع، وتعطيل الأحكام، والعبث بالعقائد.

المبدأ الثالث: (الاجتهاد):

إذا كان المفهومان السابقان (القطيعة) و(التفكيك) قد ألصقا في الثقافة العربية نقلًا عن الثقافة الغربية، ومناهجها في نقد الدين عندهم، وأريد لهما

---

(١) التراث والحداثة، محمد عابد الجابري ص٤٥١.

(٢) التراث والحداثة، مرجع سابق، ص٥٠.

أن يكونا مفتاحين للتأويل، فإن لفظتي (الاجتهاد) هنا، و(التجديد) فيما سيأتي لم تكونا غريبتين عن ثقافة أهل الإسلام، حيث وردتا في النصوص الشرعية، فأما التجديد ففي مثل حديث رسول اللّه ﷺ: (إن اللّه ﷻ يبعث لهذه الأمة على رأس كلِّ مِئة سنةٍ من يُجَدِّدُ لها دينَها)[1].

وأما الاجتهاد ففي مثل قوله ﷺ: (إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ)[2].

لكن أصحاب الاتجاه الرشدي استعملوهما في غير مفهومها الشرعي، وإنما في نقضه وإلغائه، وذلك عندما زعم محمد عابد الجابري أن التجديد وحده يجدي لواقعنا المعاصر[3]، وطالَب بأن تجدد أمور الدين انطلاقًا من الواقع لا من نصوص الشرع الظاهرة؛ لأن أمور الدنيا تغيرت، والاجتهاد نفسه يتغير، فمفهوم الاجتهاد اليوم لا بد أن يختلف عن مفهوم الاجتهاد في الأمس، لا سيما وأننا نعيش في حضارة هي التي تفرض المفاهيم ومعانيها ومضامينها كما يرى[4].

وأكد على أن تغيير مفهوم (الاجتهاد) يحتاج إلى تجديد العقول، إنه تجديد في كل شيء حتى نستطيع الدخول في هذا العصر، ومن خلال تجديد العقول نصل إلى تجديد التراث بكل ما فيه، وتغييره عن طريق التأويل هو الوسيلة إلى دخولنا في هذا العصر[5].

---

(١) رواه أبو داود في سننه ٤/ ١٠٩، برقم: ٤٢٩١، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داوود ٢/ ٥١٢.

(٢) رواه البخاري في صحيحه ٩/ ١٠٨، برقم: ٧٣٥٢، ومسلم في صحيحه ٣/ ١٣٤٢، برقم: ١٧١٦.

(٣) انظر: وجهة نظر، محمد عابد الجابري ص٤٠.

(٤) المرجع السابق ص٤٠.

(٥) انظر: وجهة نظر، مرجع سابق ص٤٠.

وقد كادوا أن يحصروا تحقيق فضيلة الاجتهاد على ابن رشد وفلسفته، بل ذهب محمد عابد الجابري إلى القول بأن ابن رشد كان (مجتهدًا) في مجال العقيدة لإصلاحها وتصحيحها، وإرجاعها إلى عقيدة السلف بزعمه، أو على الأقل فتح باب الاجتهاد فيها، كما كان له الفضل في فتح باب الاجتهاد في الفقه الإسلامي[1].

وهو أمرٌ ينكره أهل السنة وكثير من المتكلمين الذين انتقدوا مواقف ابن رشد من مسائل الاعتقاد، وشنّعوا عليه تبعيته لأرسطاطاليس على حساب الشريعة مستعينًا في ذلك بالتأويل، فكيف يكون مجددًا في الاعتقاد وكثير من أقواله وآرائه العقدية منحرفة عن الشرع، ومحتاجة إلى تجديد يعيد الأمر إلى نصابه الشرعي؟!

إذن، فإن التأويل المنحرف هو ما صرفوا إليه معنى (الاجتهاد)، وكادوا أن يقصروه عليه، حتى قال عاطف العراقي: إن ابن رشد حاول الجمع بين الدين والفلسفة؛ انطلاقًا من (إيمانه بمبدأ «التأويل»، أو «الاجتهاد» في فهم النص) على حد قوله[2].

وقال أيضًا: إن ابن رشد أوّل الآيات القرآنية على أساس العقل، وتأويله هو اجتهاد في فهم النص، وأكد على ذلك في كتبه كلها تقريبًا[3].

وإذا كان التأويل عند أصحاب الاتجاه الرشدي هو إعمال للعقل، وهو الاجتهاد المطلوب، فإنه لا إجماع يمكن أن تبطل به مخالفة النص طالما هناك تأويل، ولا تكفير لمن تأول مهما كان نوع المسألة المتأولة طالما كان

---

(١) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة، مدخل المحقق (محمد عابد الجابري) ص ٣٢، وابن رشد سيرة وفكر، محمد عابد الجابري ص ١٣، ١٤، ١٥.
(٢) الفيلسوف ابن رشد، عاطف العراقي ص١٣٢.
(٣) المرجع السابق ص٤٩، ١٣٢.

صاحبها مجتهدًا؛ لأن التأويل اجتهاد، يقول مراد وهبة: (استعان ابن رشد بالأقدمين في فهم النص الديني، الأمر الذي يستلزم أن يكون فهمنا ليس إلا تأويلًا لذلك النص، أي: إعمال العقل في النص الديني، وبهذا المعنى يعرف ابن رشد التأويل بأنه: إخراج دلالة اللفظ، من الدلالة الحقيقية (أي: الحسية) إلى الدلالة المجازية، ولكن بشرط أن يأتي هذا الإخراج في سياق اللغة العربية، وقد ارتأى ابن رشد أن مفهوم التأويل على هذا النحو لا يستلزم الإجماع ولا يستلزم التكفير، ومن ثَم فلا إجماع مع التأويل ولا تكفير مع التأويل)[1].

ولا شك أن تسميتهم للتأويل المنحرف ببعض المسميات الشرعية، مثل (الاجتهاد) ونحوه، إنما هو من تزيينهم الباطل، وتلبيسهم الحق على الناس؛ لأن الاجتهاد الصحيح في فهم النص لا يتم بالاعتماد على منهج الفلاسفة الباطل العقيم، وإنما يكون بإتباع المنهج الشرعي المبني على النقل الصحيح، والعقل الصريح، والعلم الصحيح المنقول عن عدول الأمة وثقاتها، وأما اجتهادهم المزعوم فهو اجتهاد في تحريف الشرع، وإخضاعه للفلسفة الأرسطاليسية المشائية، ولمدارس الفكر الغربية التي نشأت عندهم من أجل محاربة الدين.

المبدأ الرابع: (التجديد):

يتناول المفهوم الشرعي لـ(التجديد) كل عملية إصلاحية ترتكز على اتباع الكتاب والسنة والعمل بمقتضاهما، وصيانة الدين عن التبديل والتحريف، لكن المعاصرين حرفوا في مفهومه ليصبح عندهم مرادفًا

---

(١) التنوير.. من أبو زيد إلى ابن رشد، مراد وهبة، صحيفة (الأهرام) بتاريخ ٣٠ يوليو ٢٠١٠م، وأبان مراد وهبة عن أن الغاية من إيجاب التأويل هي إبطال الإجماع، انظر ملاك الحقيقة المطلقة ص١٨٠.

للتغيير والتبديل لمحتوى الخطاب الديني ومضمونه، وذلك رغبة منهم في مواكبة العصر والاستمداد من الثقافة الغربية المعاصرة التي قامت على تراث الفلاسفة.

كما أن الحاجة إلى تجديد الدين وفق منظورهم مرتكزة على ما رأوه من انفصال الغرب عن دينهم، وحصرهم له في دائرة ضيقة من الوجدان والعاطفة وبعض الممارسات الفردية[1].

ولقد رأى محمد عابد الجابري أننا اليوم في حاجة إلى ابن رشد بروحه العلمية والنقدية الاجتهادية، واتساع أُفقه المعرفي وانفتاحه على الحقيقة، وأن اكتشافنا لهذا الرجل الحقيقي العربي الإسلامي هو (المدخل الضروري لكل «تجديد» في الثقافة الإسلامية من داخلها)، وأن جيلنا الصاعد إما أن (يكون رشديًّا فيتقدم على مدارج الأصالة والمعاصرة معًا، وإما أن لا يكون له تكوّن ولا مكان في هذا العالم)[2].

وعندما تحدث عن الصحوة الإسلامية تناول مفهومها بالنقد والتحليل، وخرج من ذلك بأن ما يحتاجه المسلمون اليوم ليس هو (الصحوة الإسلامية)، وإنما (التجديد) وفق منظور خاص يلصقه بالقاموس الإسلامي، يقول محمد عابد الجابري: (ونحن عندما نقول «القاموس الإسلامي» نقصد المفاهيم التي يزخر بها تراثنا العربي الإسلامي، والتي تؤدي أحسن أداء ما يطلب من كلمة (الصحوة) أن تؤديه، وعلى رأس تلك المفاهيم الإسلامية الأصل مفهوم (التجديد)..)[3].

وتبرز إشكاليات استعمالهم لمثل هذه المصطلحات - الشرعية في أصلها - في تضمينهم لها كثيرًا من المغالطات والمخالفات الشرعية؛

---

(١) انظر: مفهوم تجديد الدين، بسطامي سعيد ص١١٩.

(٢) ابن رشد سيرة وفكر، محمد عابد الجابري ص١٠، ١١، ٢٦٥.

(٣) وجهة نظر، محمد عابد الجابري ص٤٠.

وارتكازهم في تفسيرها على واقعهم المتأزم وليس على الشرع، ولذا يجد كل من قرأ لهم أنهم يبدأون الكلام عن مثل «التجديد» و«الاجتهاد» بعموميات ليست محل اختلاف، ليصلوا بها إلى نتائج تثير الخلاف؛ نظرًا لبُعدها عن الحقيقة المقررة شرعًا، وعن الحقيقة المقررة من تاريخ أهل الإسلام، فيصولوا بعد ذلك على أحكام الشرع وعقائد الدين.

وعلى سبيل المثال، فقد حصر محمد عابد الجابري مفهوم «التجديد» عند السلف على ما يسميه (كسر البدعة) فقط، وهو خطأ جعل محمد عابد الجابري يصرّ على أن مفهومه الواجب إنما يتحقق من خلال استمداده من الواقع، والنظر إلى ما يناسبنا من الدين وفق معطيات العصر ومتغيراته، وقد علق حسن الأسمري على ذلك بقوله: (بعد أن ضيّق الجابري مفهومه - أي: التجديد - عند السلف أو في التراث ثم جعله من معطيات العصر، كانت النتيجة هو أن لا نقف عند هذا المعنى، لأنه أصبح مقصورًا على محاربة الانحرافات في العبادات، وإذا كانت المقدمات خاطئة؛ فإن ما ترتب عليها من أعمال ونتائج يحتاج إلى إعادة نظر، وهذه إشكالية تقابل الجميع، فقد وجدنا أركون وضع مقدمات غير صحيحة، ثم انطلق منها إلى نقد الاجتهاد الإسلامي. . وهنا الجابري وضع مقدمات فيها تعميمات خاطئة، وتحديدات خاطئة، ثم انطلق منها إلى الاعتراض على «التجديد الإسلامي»، ووضع صورة للتجديد (تجديدًا جذريًا، تجديدًا في الأعماق، ومن الأعماق)، كما يقول)[1].

ونخلص مما سبق إلى أن مفهوم التجديد عند محمد عابد الجابري وأمثاله شديد الصلة بتحريف الدين وتبديله، وهنا يلتقي الرشديون

---

(١) موقف الاتجاه الفلسفي، حسن الأسمري ص٦٧، وكلام محمد عابد الجابري أنظره في وجهة نظر ص٤٢.

المعاصرون مع أعداء الأنبياء من الفلاسفة في القديم والجديد، الذين اتفقت غاياتهم مع أسلافهم المجرمين في مثل قوله -تعالى-: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ ٱلْمُجْرِمِينَ ۗ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا﴾ [الفرقان: ٣١]، وذلك نتيجة تأثرهم الفلسفي برموز الفكر الغربي.

وأخيرًا فإن منافحة الخطاب الرشدي المعاصر عن مبدأ التأويل واستمساكه به من أسبابه في ظني إقبال أهل الإيمان على قرآنهم وسنة نبيهم ﷺ، مما جعلهم يتحايلون على استمساك الأمة بقداسة نصوص الكتاب والسنة، وغيرتها عليهما، فوجد أصحاب الاتجاه الرشدي المعاصر في التأويل وسيلة قليلة الضرر في سبيل إبطال الشرع، وفي مقابل الجهر بإنكار الشرع والتصريح برفضه، والله المستعان.



الفصل الرابع

مناكفة النصوص الشرعية

عارض الاتجاه الرشدي المعاصر نصوص الشريعة المتضمنة للأحكام العلمية والعملية من عدة أوجه، يمكن إجمالها في المباحث الأربعة التالية:

الأول: دعوى تناقض النص واعتساف القراءة.

الثاني: النص والمخايل العقلي.

الثالث: توظيف النظريات الحديثة في مناهضة النص.

الرابع: النص والمصلحة.

* * *

دعوى تناقض النص واعتساف القراءة

لقد كان النص الشرعي مشكلة في حد ذاته بالنسبة للاتجاه الرشدي المعاصر وجميع الاتجاهات العلمانية؛ من حيث مصدره، أو من حيث لزوم الرجوع والتحاكم إليه، واستقاء الأحكام منه، وكونه معيارًا للحق والباطل[1].

وقد أنتج موقفهم المنحرف من نصوص الشرع تخبطات خطيرة في منهج الاستدلال بها عندهم، بل إن المناهج التي وضعوها في (قراءة النص) كان الغرض منها الالتفاف عليه، وتجاوز حكمه وإبطاله، والتعويض عنه بمناهج الفكر الغربي، متذرعين في ذلك بما مهَّد له ابن رشد وإخوانه الفلاسفة من رد النصوص الشرعية بذريعة التأويل.

وإني حين أذكّر بهذا الأصل فإني أنبّه على خلل منهجي يقع فيه بعض الباحثين المسلمين في مناقشة أصحاب المرجعية الفلسفية حول بعض النصوص والأحكام الشرعية؛ إذ يستغرق بعضهم بحسن نية في تناول مسائل فرعية وجزئيات لبَّس فيها الفلاسفة، بينما مناقشتها ليست من أولويات مجادلة الفكر الفلسفي الدخيل في ظني، بل هي في أخف حالاتها انشغال بالمهم عن الأهم، والأهم في ردودنا عليهم ومجادلتنا لهم هو الحرص على تأصيل

---

(١) انظر على سبيل المثال: التعسف في قراءة النص الشرعي، أحمد اللهيب ص١٨ وما بعدها، ولئن كانت رسالة الباحث في نقد فكر الدكتور خالص جلبي، إلا أن ثمة أصول فكرية مشتركة بين أدعياء التنوير في عصرنا الحاضر.

مفهوم الإسلام المقتضي للاستسلام للَّه -تعالى- ولرسوله[1]، وهو المفهوم الكلي الذي يخالف فيه الرشديون وكل التيارات التي لا تؤمن بمرجعية الكتاب والسنة ووجوب التحاكم إليهما عند الاختلاف.

وإذا كان ما سبق هو حقيقة حال الرشديين مع نصوص الكتاب والسنة فليس من المستحسَن في ظني - أن يبادر المسلم إلى تفنيد فروع الباطل ويغفل عن أصوله، كأن ينشغل الباحث المسلم بمناقشة حجية خبر الواحد مثلًا، وتمييز الصحيح والضعيف من الأحاديث، وفهم مبحث العموم والخصوص ونحو ذلك، دون التنبه إلى أن اضطراب الاتجاه الرشدي فيما سبق وتلبيسه فيها راجع في الأساس إلى مشكلة عدم اعترافه بمرجعية نصوص الأصلين - الكتاب والسنة -، وهو يأتي ضمن الرفض العلماني لما يسمونه (وصاية السماء) بعد أن بلغت البشرية في هذا العصر سنّ الرشد بزعمهم[2].

ولذا فإن أوْلى ما ينبغي أن يكون في حسبان الباحث المسلم عند دراسة تلك التيارات الفلسفية المعاصرة أو القديمة هو (تأصيل الإسلام) بوصفه دينًا ملزمًا لا يقبل اللَّه -تعالى- من العبد غيره، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقال: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وبوصفه مرجعًا رئيسًا في تمييز الحق من الباطل، والهدى من الضلال، وحاكمًا على تصورات الناس

---

(١) انظر: الإيمان، ابن تيمية ص١٢٨.

(٢) انظر على سبيل المثال: القران ومشكلات حياتنا المعاصرة، محمد أحمد خلف اللَّه ص٧٨.

وأعمالهم، ومحددًا لطرق السعادة والنجاة في الدارين.

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: (مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا سِوَى مَا شَرَعَه اللَّهُ فَلَنْ يُقْبل مِنْهُ، ﴿وَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾)[1].

واعتراضات الرشديين على نصوص الشرع، ورد أحكامها، وضرب بعضها ببعض، والتأسيس للمنهج الفلسفي الرشدي البديل، ينبغي أن يُقرَأ كل ذلك في هذا السياق، سياق الإعراض عن الدين، والاعتراض عليه، ورفض اختصاصه بالهداية، ودلالته على الخير الذي تصلح به أمر البشرية في دنياها وآخرتها.

وقد ظهر لي ذلك كله في تتبعي لاستشهادات الرشديين بالنصوص الشرعية رغم قلتها عند معظمهم، أو انعدامها عند آخرين، فإذا أردنا أن نتكلم عن مشكلة إبطال النص الشرعي بنص شرعي آخر عند الرشديين، فينبغي أن يكون ذلك ضمن استحضارنا لموقفهم العام من النقل، سواء القرآن الكريم أو السنة النبوية، وقد سبق بيان موقفهم في ذلك.

ومن أبرز ملامح موقفهم العام من النقل ما يلي:

١- عدم الاعتراف بمرجعية الكتاب والسنة وإجماع الأمة.

٢- جعل التأويل والتحريف والتبديل أصلًا في قراءتهم لنصوص الكتاب والسنة كما سوف يأتي الكلام عليه في مبحث التأويل، مما يعني أن العبث والتلاعب بدلالات النصوص الشرعية ومعانيها ظاهرة في الاستشهاد الرشدي بنصوص الشرع، وأن الغاية من وراء استشهاداتهم تقرير ما يعتقدون من مبادئ وفلسفات وأفكار، وليس تقرير ما تضمنته نصوص الشرع من دلالات وأحكام وعقائد.

٣- رفع القداسة عن النص القرآني فضلًا عن النص النبوي، إما

---

(١) تفسير ابن كثير ٢/ ٧٠.

صراحة أو احتيالًا، وذلك عبر وسائل عدة منها: إضعاف مبدأ (عصمة الوحي)، وتأويل مفهوم الوحي، ونسبة النصوص الشرعية إلى الحالة البشرية التي تصيبها عوارض الخطأ والانفعال بظروف الواقع ونحو ذلك.

٤- مما يُلحظ في كتابات الرشديين افتقارها إلى الاستدلال بالنقل، وقلة ورود الآيات القرآنية - فضلًا عن الأحاديث الشريفة - في معظم دراساتهم ومؤلفاتهم وندواتهم، وإن وُجد شيء قليل من ذلك فإنه يكون محتفًّا بضعف شديد في التوجيه والاستدلال، أو مذكورا على سبيل المعارضة، أو مبتورا من سياقه الدلالي، ونحو تلك المسالك الدالة على ضعف منزلة النقل عندهم.

ولربما طوى القارئ لمثل كتاب (النص القرآني) لطيب تيزيني - على سبيل المثال -، العشرات من الصحف دون أن يمر به نص شرعي، رغم تشدق أصحاب تلك الكتب بالموضوعية، وتناولهم لمسائل شرعية مستندة في الأصل إلى نصوص الكتاب والسنة.

٥- يرفض الرشديون رفضًا قاطعًا الإذعان للنقل، ويعدون الدعوة للرجوع إلى نصوص الدين والاستمساك بها (كهنوتية) شبيهة بما كان سائدًا على يد رجال الدين في أوروبا من ظلم واستبداد[1].

ويمكن أن نجد شواهد ذلك في مواضع كثيرة من كتابات نصر أبو زيد الذي عبر بوضوح عن رفضه لـ(سلطة) النصوص الشرعية فقال: (سيقول لنا فلاسفة الفكر الإسلاميّ: إنّ أوروبا احتاجت الإصلاح الديني بسبب (الكنيسة)، المرض الذي لا وجود له في حضارتنا، وهنا بالضبط يكمن الخطأ، فلدينا كنائس لا كنيسة واحدة، إذا كان معنى الكنيسة وجود سلطة، أو سلطات تحتكر المعنى الديني، وتكفّر كلّ مَن يخالف هذا المعنى، لدينا

(١) انظر: الإسلام وأوروبا، عبد الحليم محمود ص٢٨ وما بعدها.

وفرة وافرة من هذه السلطات التي تحتكر إلى جانب المعنى الديني المعنى الاجتماعي، والمعنى الثقافي، والمعني السياسي، بالإضافة إلى المعاني الأخلاقية والروحية، وكلّها معانٍ يتمّ احتواؤها داخل المعنى الديني، الذي تنتجه هذه السلطات)[١].

٦- نتيجة لما يعتقده الاتجاه الرشدي في الكتاب والسنة تعالت دعواتهم ومطالبهم بنقدهما وفق مناهج نقد النص الديني التي عرفها الفلاسفة الغربيون، من أمثال (سبينوزا) وغيره، وهم يجعلون مثل هذا النقد طريقًا للوصول إلى التنوير والحداثة المنشودة.

ورد النقل بالنقل من أبرز ملامح نقد النص الديني، وذلك بهدف إضعاف بنيته ومضامينه، وإهدار قُدسيته، وإدخال هذه المسالك تحت مبدأ حرية الفكر، ولست أدري كيف يسوغ لمسلم أن يقبل بأن يكون التعدي على كتاب اللّه -تعالى- بضرب بعض آياته ببعض حرية في الرأي والتعبير؟!

وأشير بعد ما سبق ذكره من ملامح موقفهم من النقل، إلى بعض الأمثلة المبينة لتلك الملامح، فمن ذلك:

١- معارضة عدد من الرشديين لما ورد في النقل الصحيح من إثبات لإرادة اللّه -تعالى- بالنصوص المثبتة لإرادة المخلوق، وذلك من أجل إثبات حرية المخلوق وفق تصورهم الخاص للحرية، ونفي الجبر الذي توهموه في النصوص المثبتة لإرادة الرب تعالى.

فلقد زعم طيب تيزيني أن هناك تناقضًا واختلافًا بين نصوص القرآن الكريم في ذلك، فقال في سياق زعم التعارض بين آيات القرآن: (.. فمن حرية الإرادة في الدور المكي، انتهى بعد الهجرة إلى جبرية مطلقة أكثر فأكثر)[٢].

---

(١) الفزع من العلمانية، فصل الدين عن الدولة، نصر أبو زيد، نشر في موقع الحوار المتمدن، بتاريخ ٦/ ٧/ ٢٠١٠م، عدد: ٣٠٥٥.

(٢) النص القرآني، طيب تيزيني ص٢٤٩.

وصرح أيضًا في السياق ذاته بأن التعارض بين بعض النصوص القرآنية أكثر من أن يُحْصَر في مسائل القَدَر، فقال: (. . كيف سيكون الموقف حين نتبين أنه في المرحلة الواحدة - يعني مرحلة المكي أو المدني - توجد آيات متناقضة متعارضة تناقضًا وتعارضًا لا يمكن التشكيك فيهما من قبل من يمتلك حدًّا ضروريًّا من الفهم اللغوي العربي؟ بل كيف سيكون الموقف حين نواجه في السورة الواحدة بل في الآيتين المتتاليتين نصين متناقضين؟)[(١)] .

ومن المعلوم أن ضرب آيات المشيئة والاختيار بعضها ببعض هو سلوك قديم في الانحراف، سارت عليه الفرق الكلامية، وقد سبق المعاصرين إلى مثل ذلك المستشرقون، أمثال (جولدزيهر)[(٢)] وغيره من الذين يرون أن نصوص القرآن يعارض بعضها بعضًا، وأنها متناقضة، وغير معقولة، لا سيما في باب القدر، وأوردوا الشبهة نفسها التي كرَّرها طيب تيزيني وأمثاله من المتأثرين بهم[(٣)] .

ومما ذكره طيب تيزيني أيضًا من الآيات في سياق التعارض قوله - تعالى - : ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، فقد رأى أن هذه الآية تنفي إمكانية الحسم الإنساني الحر، وعارضها بآية أخرى هي قوله -

---

(١) المرجع السابق ص٢٤٩.

(٢) جولدزيهر: مستشرق يهودي مجري، رحل إلى سورية سنة ١٨٧٣م، فتعرف بالشيخ طاهر الجزائري وصحبه مدة، ثم انتقل إلى فلسطين، فمصر؛ حيث لازم بعض علماء الأزهر، وعُين أستاذًا في جامعة بودابست (عاصمة المجر) حتى توفي فيها، له تصانيف باللغات الألمانية والإنكليزية والفرنسية، في الإسلام والفقه الإسلامي والأدب العربيّ، ترجم بعضها إلى العربية، توفي عام ١٢٦٦هـ، ١٩٢١م. انظر: الأعلام، الزركلي ١/ ٨٤.

(٣) انظر: العقيدة والشريعة، جولدزيهر ص٨٧.

تعالى - : ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا . . ﴾ [يونس: ١٨]، وقد رأى في هذه الآية أنها تقرّ بحرية الإنسان في الاختيار[1].

وهذه الآيات الكريمات التي ساقوها وعجزوا عن فهمها واضحة عند أهل الإيمان، لا لبس فيها ولا غموض، وليس فيها عندهم تعارض أو تناقض، وقد وفّق اللَّه عقولهم إلى استيعاب الاتساق والانسجام بين تلك النصوص التي لا يريد أهل الأهواء إلا أن يروها متعارضة متناقضة.

فإن هناك فرقًا بين أنواع من إرادة اللَّه تعالى، ففرق بين إرادته الكونية وإرادته الشرعية، كما أن هناك علاقة بين إرادته سبحانه وإرادة المخلوق، بحيث لا تنفصل إرادة المخلوق عن خالقه فيقع في ملكه ما لا يريد، وكل ذلك واضح مبين في كتب أهل السنة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (مِمَّا اتَّفَقَ عَلَيْهِ سَلَفُ الْأُمَّةِ وَأَئِمَّتُهَا مَعَ إيمانهِمْ بِالْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ، وَأَنَّ اللَّهَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، وَأَنَّهُ مَا شَاءَ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ، وَأَنَّهُ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ، وَأَنَّ الْعِبَادَ لَهُمْ مَشِيئَةٌ وَقُدْرَةٌ يَفْعَلُونَ بِمَشِيئَتِهِمْ وَقُدْرَتِهِمْ مَا أَقْدَرَهُمْ اللَّهُ عَلَيْهِ، مَعَ قَوْلِهِمْ إنَّ الْعِبَادَ لَا يَشَاءُونَ إلا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ، كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ﴿٥٤﴾ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ﴿٥٥﴾ وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [المدثر: ٥٤- ٥٦]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴿٢٩﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٢٩ -٣٠]. وَالقرآن قَدْ أَخْبَرَ بِأَنَّ الْعِبَادَ يُؤْمِنُونَ وَيَكْفُرُونَ وَيَفْعَلُونَ وَيَعْمَلُونَ وَيَكْسِبُونَ وَيُطِيعُونَ وَيَعْصُونَ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَحُجُّونَ وَيَعْتَمِرُونَ وَيَقْتُلُونَ وَيَزْنُونَ وَيَسْرِقُونَ وَيَصْدُقُونَ وَيَكْذِبُونَ وَيَأْكُلُونَ وَيَشْرَبُونَ وَيُقَاتِلُونَ وَيُحَارِبُونَ، فَلَمْ يَكُنْ مِنْ

---

(١) انظر: النص القرآني، طيب تيزيني ص٢٤٩ وما بعدها.

السَّلَفِ وَالْأَئِمَّةِ مَنْ يَقُولُ: إنَّ الْعَبْدَ لَيْسَ بِفَاعِلٍ وَلَا مُخْتَارٍ وَلَا مُرِيدٍ وَلَا قَادِرٍ)[1].

٢- معارضة نصوص ميراث المرأة، كقوله -تعالى-: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، وما ماثلها من آيات في التفاضل بين نصيب الذكر والأنثى؛ حيث سعى نصر أبو زيد في إلغاء هذا الحكم، وحكم (القوامة)، وعارض آية المواريث بآيات القوامة، مثل قوله -تعالى-: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣٤]، وقوله: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

فقد افترض نصر أبو زيد أن التفاضل في نصيب كل من الذكر والأنثى في الميراث، كان نتيجة لقوامة الرجل على المرأة، ورغم ثبوت حكم القوامة في آيات أُخَر فقد زعم أن هذا الحكم قد زال، فيجب أن يزول كل ما ترتب عليه، ومنه التفاضل بينهما في الميراث[2].

٣- معارضة النصوص الدالة على وجوب الإذعان والاستسلام لأحكام الدين، والأخذ بالكتاب والسنة، بالنصوص الواردة في الحث على إعمال العقل، والقصد من هذه المعارضة كما هو واضح إبطال مدلول النصوص الشرعية، بزعم أن اللّٰه تعالى أمر بتحكيم العقل في مثل قوله - تعالى-: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤]، وقوله: ﴿لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]، وقوله: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٣]، وقوله: ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٥٠]، ونحوها من الآيات[3].

٤- معارضة ما ثبت من تقرير عصمة النبي ﷺ مِن الشرك قبل البعثة[4]،

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٨/ ٤٥٩.

(٢) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص١٠٥، وانظر: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم، أحمد الفاضل ص٥٣٤.

(٣) انظر: محنة نصر أبو زيد في دلالاتها، جابر عصفور، في جريدة الحياة بتاريخ ٢٨ يوليو ٢٠١٠م.

(٤) انظر: تفسير البغوي ٤/ ٩٩، وانظر: مجموع فتاوى ابن باز - جمع الشويعر ١/ ١٥٣، وفتاوى اللجنة الدائمة ٤/ ٣١٣.

بما توهمه نصر أبو زيد في فهمه المغلوط لقوله -تعالى-: ﴿وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ﴾ [المدثر: ٥].

فقد زعم أن النبي ﷺ كان على دين قومه من الشرك وعبادة الأوثان قبل البعثة استنادًا إلى هذه الآية، فقال: (من اللافت للانتباه هنا أن التعبير عن ذلك بالفعل (فاهجر) يعني هجر كل ما عليه قومه من عادات وأعراف وعبادات من جهة، كما أنه يومئ من جهة أخرى إلى أن محمدًا قبل البعثة لم يكن مهاجرًا لقومه مثل زيد بن عمرو بن نفيل)(١).

ولا شك في أن نصر أبو زيد - كعادته - أراد أن يقرر فكرة لا أن يبحثها على ضوء النصوص الشرعية، والتاريخية الثابتة، فإن عصمة النبي ﷺ من الشرك والكبائر ثابتة بالنص، وبالإجماع، وبما ثبت من سيرته قبل البعثة، وهذا ما قرَّره أهل السير في كتبهم(٢).

وأما لفظة (فاهجر) التي حاول نصر أبو زيد أن يومئ من خلالها إلى أن النبي ﷺ وحاشاه كان قبل النبوة يسجد للأصنام، أو يعاقر الخمر، أو يتلبس بعبادات أهل الجاهلية فإنما هي حثّ إلهي على الثبات على ما هو عليه من الفضائل، أي فاثبت على ما أنت عليه من الهجر لما عليه قومك، فلا يلزم تلبسه بشيء من ذلك، وهي كقوله -تعالى-: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الأحزاب: ١]، وقوله: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢](٣).

٥- معارضة النصوص الكثيرة والصريحة الدالة على كون

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد ص٧٢.

(٢) انظر ما ذكره ابن رجب في لطائف المعارف ص٨٩، وانظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم ٢/ ٢٧٥.

(٣) انظر: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم، أحمد الفاضل ص٢١٥.

القرآن الكريم منزلًا من عند اللّه تعالى لفظًا ومعنًى، بما شطح إليه فهم نصر أبو زيد لقوله -تعالى-: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٣ - ١٩٤].

حيث زعم أن هناك خلافًا بين العلماء حول ما نزل به جبريل من القرآن، هل هو اللفظ والمعنى؟ أم المعنى؟ وأن الرسول - بزعم نصر أبو زيد - هو من وضع على كل ذلك رداء اللغة العربية، وقد ادعى نصر أبو زيد ذلك ليسند رأيه في أن معاني القرآن موحًى بها دون ألفاظه، فأورد الآية السابقة التي لا تدل على ما ذهب إليه، وأعرض عن آيات أخر تثبت بطلان ما ذهب إليه، ولأنها لم تخدم هواه.

ورغم إجماع الأمة على أن اللفظ والمعنى من اللّه تعالى، وأن حصر المنَزَّل على المعنى دون اللفظ لا يقول به إلا (جاهل استولت عليه الغفلة، أو زنديق يدسّ في الدين والعلم ما ليس منه)[1]، فإن ما اتكأ عليه نصر أبو زيد لينصر رأيه مبيّن على وجه القطع في مثل قوله -تعالى-: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، فهذه الآية قاطعة في أن اللفظ منزل من اللّه تعالى.

قال الإمام الطبري في تفسيره: (كلّ رسولٍ للّه -جل ثناؤه- أرسله إلى قوم، فإنما أرسله بلسان من أرسله إليه، وكلّ كتاب أنزله على نبي، ورسالة أرسلها إلى أمة، فإنما أنزله بلسان من أنزله أو أرسله إليه، فاتضح بما قلنا ووصفنا، أن كتاب اللّه الذي أنزله إلى نبينا محمد ﷺ بلسان محمد ﷺ، وإذْ كان لسان محمد ﷺ عربيًّا، فبيِّنٌ أن القرآن عربيٌّ، وبذلك أيضًا نطق محكم تنزيل ربنا، فقال -جل ذكره-: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، وقال: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ

---

(١) المدخل لدراسة القرآن الكريم، محمد أبو شهبة ص٦٥.

﴿١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥]، وإذْ كانت واضحةً صحةُ ما قلنا - بما عليه استشهدنا من الشواهد، ودللنا عليه من الدلائل - فالواجبُ أن تكون معاني كتاب اللَّه المنزل على نبينا محمد ﷺ، لمعاني كلام العرب موافقةً، وظاهرُه لظاهر كلامها ملائمًا، وإن باينه كتابُ اللَّه بالفضيلة التي فضَلَ بها سائرَ الكلام والبيان، بما قد تقدّم وَصْفُنَاهُ)[١].

وأما بالنسبة إلى موقفهم من المصدر الثاني من مصادر التشريع وهي (السنة)، فكلامهم فيها أبعد عن الاعتبار والتعظيم، وأقرب إلى الجحود والإنكار، لا فرق عندهم بين حديث متواتر وآحاد، ولا صحيح وضعيف، وهم يشتركون في هذا الموقف مع معظم الاتجاهات العلمانية المتطرفة.

ومن الممكن بيان موقفهم من السُّنّة فيما يلي:

أولًا: رفض بعض الرشديين السنة رفضًا تامًّا مع القرآن الكريم، وهذا واضح من كلام غلاة الماديين منهم وبالأخص غير المنتسبين إلى الإسلام من أمثال فرح أنطون ومراد وهبة، خصوصًا ما تعلق منهما بالأحكام الدنيوية.

وأخذ بعضهم بالقرآن ولكن على طريقة أهل الباطن - وهذا حال معظمهم - إلا أنهم لا يختلفون مع من سبق في الإعراض عن السنة، وعدم الالتفات إليها، إلا في سياق إبطالها والتنديد بها، بل حتى إيرادهم لها بقصد تطويعها لخدمة مقررات سابقة في أذهانهم قليل حسب اطلاعي.

وهذا من غرائب عقول الذين يأخذون بالقرآن الكريم ويزعمون رجوعهم إليه، ويهجرون في الوقت نفسه السنة النبوية؛ حيث إن

---

(١) تفسير الطبري ١/ ١١.

القرآن الكريم أَمَرَ باتباع السنة، واعتبار ما أُثِرَ عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير.

ويستمد كثير منهم غالب معلوماته حول هذين الأصلين مما كتبه المستشرقون كما سبقت الإشارة إليه، خصوصًا وأن المستشرقين قد صاروا مصدرًا أساسًا في معرفة السنة عند معظم الاتجاهات التغريبية في البلاد الإسلامية، بما فيها الاتجاه الرشدي، وقرائن أحوال الرشديين تدل على أنهم لم يرجعوا إلى ذينك المصدرين بأنفسهم، وإنما من طريق المستشرقين[1].

كما أن إعراضهم عنها يؤكد على أن رجوعهم إلى الأصلين - إذا رجعوا - فإنما هو رجوع غرضي مصلحي يهدف صاحبه من ورائه إلى تقوية ما تقرر سلفًا في ذهنه، وليس من أجل الامتثال لهما أو الاهتداء بهما كما أمرنا اللَّه تعالى[2].

ثانيًا: رفض حديث الآحاد، وهذا من صور اضطرابهم في تعاملهم مع السنة الشريفة، فقد وجدوا في مشكلة رفض الآحاد الذي سبقت إليه مناهج المتكلمين ذريعة يستندون إليها أحيانًا عندما يخالف الحديث ما تصوروه من مجاز، أو من تخييل، أو من باطن في النص الشرعي، فكل حديث خالف عندهم شيئًا من ذلك ردُّوه بحجة أنه خبر آحاد، إن أرادوا تبريرًا يخفّف من فجور الإنكار والجحود[3].

ويأتي ثناء الرشديين أحيانًا على بعض جوانب المناهج الكلامية في سياق توظيف ما فيها من أخطاء لصالح خدمة الفكر العلماني، كما في إشادة نصر أبو زيد بموقف الشيخ محمد عبده وتأييده له في رفضه لبعض ما

---

(١) انظر: موقف الاتجاه الفلسفي من النص، حسن الأسمري ص٢٩.

(٢) انظر: موقف الاتجاه الفلسفي من النص، حسن الأسمري ص٣٠.

(٣) المرجع السابق ص٣١.

ورد في السنة النبوية، فقال: (بدأ حوار حول ابن رشد في هذا الوقت - يعني وقت الشيخ محمد عبده وبعض طلابه - وكانت المحاولة التي قام بها الروّاد - يعني محمد عبده ومدرسته - هو تحديث الفكر الإسلامي، أي: جعل الفكر الإسلامي يتلاءم مع قيم الحداثة، دون الإضرار بالأصول المؤسسة لهذا الفكر الإسلامي، بالذات القرآن، لكن السنة تعرضت لبعض النقد، والأحاديث الكثيرة التي ليس لها حاجة وليس لها معنى كان محمد عبده - وبحذر شديد - ينقد هذه الأحاديث...)[1].

ثالثًا: رد السنة بدعوى مخالفتها القرآن الكريم، هذا إذا كان مدلول القرآن الكريم نفسه لا يخالف أهواءهم، وإلا فإن المصير إلى إبطاله محتم، وغالبًا ما يكون رده بالتأويل، بخلاف السنة التي لا يترددون في ردّها ورفضها من غير مبرر أو حاجة إلى تأويل.

رابعًا: الاحتجاج بالحديث الضعيف والموضوع، وما لا أصل له، وهو شائع في استشهادات الرشديين طالما كان النص خادمًا لفكرتهم، وطالما كان معينًا في إبطال ظواهر القرآن الكريم التي يعترضون عليها، وهذا ضرب من الجهل عند هؤلاء، فهم يبطلون الحديث الصحيح إذا لم يتفق مع ما يرونه من ظواهر القرآن، ويبطلون ما يرونه من ظواهر القرآن إذا لم تتفق مع أهوائهم بالحديث الضعيف والموضوع، ثم هم يزعمون أن طريقتهم تلك هي طريقة علمية.

ومن الأمثلة على ما سبق استناد محمد أركون مثلًا إلى حديث (لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهًا كثيرة)[2]، وأيضًا استناد طيب

---

(١) محاضرة ألقاها نصر أبو زيد في هولندا، بتاريخ نوفمبر ٢٠٠٩م أمام جمع من العراقيين المغتربين والهولنديين، نشرها موقع (رواق) الإلكتروني بتاريخ ٦/ ٧/ ٢٠١٠م (بتصرف).

(٢) انظر: الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، محمد أركون ص٢٤٥.

تيزيني إلى حديث (القرآن نزل على وجوه كثيرة فخذوا بوجهه الحسن أو الأحسن)[1].

واستدلالهم بتلك الأحاديث المنكرة جاء في سياق الاعتراض على ظواهر من نصوص الشرع البينة التي لم تتفق مع ميولاتهم الفكرية، وتجاهلوا ما وصف به الرب -تعالى- كتابه من البيان، والإعجاز، والإحكام، قال -تعالى- عن كتابه: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝ بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [فصلت: ٣ - ٤].

قال القرطبي: (﴿فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ أَيْ: بُيِّنَتْ وَفُسِّرَتْ. قَالَ قَتَادَةُ: بِبَيَانِ حَلَالِهِ مِنْ حَرَامِهِ، وَطَاعَتِهِ مِنْ مَعْصِيَتِهِ. وقال الحسن: بالوعد والوعيد. وقال سفيان: بالثواب والعقاب. . وَقِيلَ: يَعْلَمُونَ الْعَرَبِيَّةَ فَيَعْجِزُونَ عَنْ مِثْلِهِ، وَلَوْ كَانَ غَيْرَ عَرَبِيٍّ لَمَا عَلِمُوهُ، قُلْتُ: هَذَا أَصَحُّ، وَالسُّورَةُ نَزَلَتْ تَقْرِيعًا وَتَوْبِيخًا لِقُرَيْشٍ فِي إِعْجَازِ القرآن)[2].

ولا شك في أن ما يزعمه هؤلاء الرشديون من وجود أوجه للقرآن يحملون عليها ما اشتهوا من المعاني الباطلة يتعارض مع منطوق الآية الكريمة وما دلت عليه من البيان والإحكام.

بل صرّحوا بنقيض ما دلت عليه الآية الكريمة ونظيراتها؛ من خلال تأكيدهم المستمر على أن لغة القرآن نادرًا ما تكون (تصريحية)، وإنما هي (تلميحية) في معظمها، ولذلك رفضوا أن تكون أحكامها قابلة للتعميم على الأحوال المختلفة، وزعموا أن نصوصها تقبل التعددية القرائية التي تسمح بتحديث مدلول النص الشرعي بزعمهم، وهذا مكرور في كلامهم، ويقوله أمثال محمد أركون، وهاشم صالح، وطيب تيزيني وغيرهم[3]، وإذا كان

(١) انظر: الإسلام والعصر، طيب تيزيني ص١٠٣.
(٢) تفسير القرطبي ١٥/ ٣٣٧.
(٣) انظر قول هاشم صالح في هوامشه على كتاب محمد أركون: القرآن من التفسير=

هذا هو شأنهم مع القران الكريم فلن يكون حالهم أفضل مع السنة كما بينت .

بل إن ضعفهم في الاحتجاج بالسُّنّة والاستدلال بها كان أشد، وإن احتج بعضهم بالسنة فبالأحاديث الضعيفة والموضوعة، طالما خدمت فكرة حداثية تنويرية، كما أن معظم ما يوردونه من معارضات للنصوص الشرعية هم فيه عالة على أحكام المستشرقين الذين يثقون في كتاباتهم، ويظنون في مناهجهم خيرًا، فيتلقون آراءهم بالخضوع والتسليم التام، مع جهل الفريقين - المستشرقين والرشديين - بالطرق العلمية الصحيحة في التعامل مع الكتاب والسنة وعلومهما .

* * *

= الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص١٥٤، وانظر: الإسلام والعصر، طيب تيزيني ص١١٢، وانظر: العلمانيون والقرآن، أحمد الطعان ص٤٣٣.

النص والمخايل العقلي العلماني

معارضة النقل بالعقل في التعامل مع النصوص الشرعية من أشهر مسالك المخالفين لمذهب أهل السنة، وهو قديم في مناهج أهل الكلام، ووافقهم في ذلك الفلاسفة، بل زادوا عليهم بما اعتمدوه من طريقة أهل الباطن.

وحاشا أن أسوّي بين حال كثير من المتكلمين مع حال الرشديين المعاصرين الذين يسعون في نقض عقائد الإسلام وأحكامه عن قصد لا لبس فيه، لكني أنبّه هنا على أن بعض الباطل العظيم عند الرشديين المعاصرين قد بُنِي على بعض انحراف المتكلمين ومناهجهم التي وجد فيها المعاصرون ما يمكن توظيفه لصالح مشروعهم العلماني، ومن ذلك انحرافهم في مكانة النص من العقل، علمًا بأن موقف الاتجاه الرشدي الحقيقي الذي ينطلق من تعظيم الفلسفة هو الرفض لسائر الاتجاهات الدينية في الجملة.

وقد مرت معنا الإشارة إلى ثناء نصر أبو زيد على منهج الشيخ محمد عبده مع السنة، وكذلك ثناء عاطف العراقي عليه، ومن المعلوم أن الشيخ محمد عبده كان من روّاد الاتجاه العقلي في العصر الحديث الذين أخذوا على عاتقهم تقديم العقل على النص[1].

وقد لخَّص لنا عاطف العراقي جوانب الإبداع في فكر الشيخ محمد

(١) انظر: نهج الاعتزال في الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ظافر شرقة ص٣٠.

عبده حسب رأيه في عدة مبادئ، وذكر منها : (النظر العقلي لتحصيل الإيمان، وتقديم العقل على ظاهر الشرع)[1] .

وسبق الكلام على أن منهج ابن رشد كان مرتكزًا على تقديس العقل[2]، وتقديمه على نصوص الوحي، وأنه كان داعيًا إليه، وذلك حين أوجب الأخذ بما سماه دليل (البرهان)، وقدمه على مقتضى النص الشرعي، وفي هذا الجانب، كان ابن رشد منظّرًا للاتجاه الرشدي الذي أفاد من تنظيره لعلاقة العقل والنقل في قضايا التنوير والحداثة، وقد استعان بنصوصه الفلسفية حول العقل في تقعيده لهذا المسلك الذي يخلصهم من الالتزام بالكتاب والسنة، فكان ابن رشد في هذا - أي : نقض النص بالعقل - رائدًا بحق للاتجاه الرشدي المعاصر، ونصوصه مؤسِّسة لمعظم الاتجاهات الفكرية التي جعلت همّها الأول الانفكاك عن الالتزام بمقتضى الوحي المنزل، وإن لم يكن ابن رشد أول من أسَّس لهذا المسلك في تاريخ الفكر المنسوب إلى الإسلام؛ حيث سبق المعتزلة إلى ذلك التقديس للعقل.

ومن المعلوم أن اتجاهات التنوير والحداثة في البلاد الإسلامية قد استندت في تعطيل النصوص الشرعية، وتجاوز دلالات الكتاب والسنة على دعوى العقل والعقلانية، فتحت شعار (العقل) دعت تلك الاتجاهات إلى تأويل النصوص الشرعية بغية تجاوز ما لم يتفق منها مع أهوائها، وباسم العقل دعا الاتجاه الرشدي إلى ضرورة الاهتمام بمناهج النقد الديني، وباسمه مارَس أصحابه كل أساليب التهوين من قداسة النص الشرعي، من قطع صلته بقائله والمتكلم به، والقول ببشرية النص القرآني، وجعله من

---

(١) انظر : الإسلام دين العلم والمدنية للشيخ محمد عبده.. تحقيق ودراسة تحليلية نقدية ص٢٦.

(٢) انظر : (مطلب العقل)، ضمن الفصل الأول.

نتاج الواقع، بناء على النظرة الماركسية التي تأثر بها أمثال نصر أبو زيد وطيب تيزيني وغيرهما، وكل ذلك مستند إلى العقل عندهم وقائم عليه.

وليس غريبًا أن تعارض هذه الاتجاهات النقل بالعقل إذا كان أصحابها ينطلقون من فكرة أن العقل هو أصدق محكّ للوحي، وأن العقل مقياس لتمييز الحقائق التي جاء بها الشرع، والرشديون قد أكدوا على مثل هذه المعاني مرارًا في مؤتمراتهم وندواتهم وكتاباتهم، وأنه (إذا كانت الفلسفة الحقة هي نتاج العقل الإنساني، فليس هذا العقل في الحقيقة إلا منحة اللَّه إلى الإنسان، كذلك فإن الشريعة هي منحته إلى البشرية، ولا يمكن أن تتعارض منحتان آتيتان من مصدر واحد)[1].

وعلى هذه المعاني العقلية الفاسدة حملوا ما ورد عن العقل في نصوص الكتاب العزيز، ومن ذلك ما ورد في شأن إعمال العقل، والتفكر والتدبر ونحو ذلك، كقوله -تعالى-: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤]، وقوله: ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]، وغيرها من الآيات الكريمات التي يحملون عليها قسرًا معانيهم الباطلة حول علاقة العقل بنصوص الوحي[2].

ويأتي في سياق تقديم العقل الفاسد على مقتضى نصوص الشرع دعوة نصر أبو زيد إلى تجاوز (القياس) الذي هو عمل شرعي عقلي، وإلغائه، وإحلال ما سماه (تاريخية المعنى) محله، فهو في نظره يفسح المجال أمام تغيير الأحكام بتغير القراء، وتعددها بتعددهم، وهو أوسع في نشاطه العقلي من (القياس)، ففي القياس يمتد الحكم - كما يقول نصر أبو زيد - المنصوص عليه إلى حالة غير منصوص عليها، مع الاحتفاظ بالحكم وعدم تجاوز المقيس عليه، فلا تطوى صفحة النصوص الشرعية والمعاني

---

(١) ابن رشد هوية عربية أم إسلامية، حامد طاهر، ضمن حول ابن رشد ص٣٦.

(٢) انظر: محنة نصر أبو زيد في دلالاتها، جابر عصفور، في جريدة الحياة بتاريخ ٢٨ يوليو ٢٠١٠م.

والأحكام، أما في تاريخية المعنى أو تاريخية النصوص، فإن المعنى يلغى ويتجاوز الحكم وتطوى صفحة الأصل كما يدعي[1].

ووجه معارضة العقل للنقل هنا هو أن المنهج الذي اختاره نصر أبو زيد منهج عقلي بامتياز في نظره، وجعله بديلا عن القياس يقصد به إبطال القياس، وفي إبطال القياس إبطال للدليل، إذ القياس الصحيح مستند إلى دليل ولا بد في عرف الأصوليين والفقهاء.

وأيضا فإن إبطال القياس المستلزم لإبطال الدليل بحجة إحلال (تاريخية المعنى) مكانه، قد جاء ضمن الجهود العقلية لاتجاهات الحداثة بهدف إبطال الأحكام والشرائع والعقائد الإسلامية التي لم تتفق مع هواه، وهذا ما عبّر عنه نصر أبو زيد بقوله:

(بدلًا من الاعتماد على آلية القياس لنقل الحكم من أصلٍ إلى فرع؛ لاتفاقهما في العلة - التي هي مسألة اجتهادية أيضًا- فإننا نعتمد هنا على التفرقة بين (المعنى) و(المغزى).. فالمعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها، أما المغزى فذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصّلة لقراءة عصر غير عصر النص.. والذي ندعو إليه هو عدم الوقوف عند المعنى وضرورة اكتشاف (المغزى) الذي يمكن لنا أن نؤسس عليه الوعي العلمي التاريخي)[2].

وقد قدم نصر أبو زيد مثالًا واضحًا في إبطال دلالة النص الشرعي بما عدّه هو وأمثاله (عقلًا)، وذلك حين فرّق بين (المعنى) و(المغزى)، وقال: إن (المعنى) القرآني أعطى للأنثى النصف بالنسبة للذكر، وذلك بعد المنع المطلق، فيجب ألا نقف عند هذا المعنى الذي حدّده القرآن - كما زعم أبو

---

(١) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص١٠٥.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص٢١٧، وانظر: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم، أحمد الفاضل ص٥٣١.

زيد -، بل نتجاوز إلى (المغزى) الذي هو: الإنصاف بعد الظلم، لنسير على درب الإنصاف إلى نهايته[١].

وهذا النوع من الاجتهاد وإعمال العقل مطلوب عند نصر أبو زيد مع كل آية في القرآن الكريم، لا فرق عنده بين ما تعلق منها بحكم علمي أو عملي، وليس من المقبول عنده أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي، وإلا انهارت - بزعمه - دعوى صلاحية الدين لكل زمان ومكان من أساسها[٢].

ولارتباط ابن رشد في أذهانهم بالعقل رغم سلوكه طريقة الفقهاء في مؤلفاته الفقهية وإظهاره الاحترام للدليل الشرعي في مثل كتابه (بداية المجتهد) مثلا، نجدهم في سياق ثنائهم على ابن رشد (الفقيه) يخلطون بين مدلول (المعقول) المعتبر شرعا في استعمال الفقهاء مع مدلوله المعارض للنص الشرعي عند الفلاسفة وأمثالهم، وبسبب هذا الخلط يسحب أهل التلبيس العقل الفلسفي المذموم شرعا على ميدان الفقه واستنباط الأحكام الشرعية، ويقللون من أقدار بقية الفقهاء، ويتهكمون بمن خالف منهم اختيار ابن رشد في مسألة فقهية ويتهمونه بمخالفة العقل الذي جعلوا من ابن رشد معيارا له.

ومن الأمثلة على هذا الخلط، وتوسيعهم دائرة عقلانية ابن رشد لتشمل مجال الفقه استدلال بعضهم بمثال فقهي من مسائل البيوع على إثبات تميزه العقلي على سائر الفقهاء فيما يزعمون، فقال أحدهم: (في إبراز دور العقل في تأويل النصوص، يسوق ابن رشد قضية أخرى في الأحكام، وهي قضية البيع، فقد اختلف الفقهاء فيما يلزم به البيع، فذهب مالك إلى أن البيع يلزم

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص٢١٧، ص١٠٥.

(٢) المرجع السابق ص١٠٥.

بالقول، فإذا قال البائع: بعت، وقبِل المشتري فقد انعقد العقد، واحتج بقوله ﷺ: (أيما بائعين تبايعا فالقول قول البائع أو يترادان)، وذهب الشافعي إلى أن البيع لا يلزم بالقول[1]، وإنما بافتراق المجلس، فما دام المتبايعان في المجلس جاز لكل منهما التراجع في القول، ويأتي ابن رشد ليفصل في هذه المسألة ويرجّح في النهاية مذهب الشافعي لما يحكم به العقل، فالعقل يبين أن خيار المجلس شرع لموضع الندم وفي ذلك مصلحة، وبذلك يكون القياس أولى من النص؛ لأنه قياس يرسم منزعًا عقليًا في اجتهاده وترجيحاته، ويصوغ منهجًا مؤسسًا على التحليل والتعليل)[2].

فالكاتب الحداثي هنا استنتج أن (عقلانية) ابن رشد المعهودة في كتاباته الفلسفية التي برزت في المثال السابق في منهجه التأويلي للنصوص، بالإضافة إلى مذهبه في اعتقاد الظاهر والباطن، وجعله العقل الفلسفي حاكمًا على النص، إلى آخره هي من جنس (المعقول) الذي يذكره الفقهاء في ترجيحاتهم للمسائل الفقهية، ولا شك في بعد هذا الاستنتاج عن الصواب وتكلّفه، ومرد هذا الغلط في نظري إلى أمرين:

الأول: أن الكاتب قد خلط الفلسفة بالفقه كما أشرت سابقًا، ودمج العقل الفلسفي الذي يتحدث عنه الفلاسفة وأتباعهم بالعقل عند الفقهاء، فإن العقل الذي يجده الباحث في لغة الفقهاء واستعمالاتهم مختلف كل الاختلاف عن العقل الفلسفي الذي ينشده الرشديون ويؤكدون على أهميته، فالعقل عند الفقهاء يدور مع النص الشرعي، ولا يلغيه، أو

---

(١) انظر: الأم، للشافعي ٣/ ٤، وانظر: المجموع شرح المهذب، للنووي ٩/ ١٨٥.
(٢) انظر: سلطة التأويل في الخطاب الرشدي، عبد الرزاق قسوم، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢١٠، وانظر قريبًا منه: ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، حمادي العبيدي ص٧٦.

يتجاوزه أو يقدم حكمه على حكم النص الشرعي، بل هو الآلة التي يستعملها الفقيه خدمةً للنص الشرعي في استنباط حكم أو تبيين معنى.

بينما العقل الذي في لغة المتفلسفة في القديم والجديد هو العقل الفلسفي المعترض على مرجعية النص الشرعي، والمزاحم له، والمخالف لحكمه، فشتان بين العقلين، فمن الجهل والحالة ما ذكر أن يخلط أحدٌ بين استعمال الفقيه واستعمال الفيلسوف للعقل أو المعقول.

الثاني: من أين للكاتب أن ما مال إليه ابن رشد من رأي في مسألة خيار البيع كان منزعه فيه (عقليًّا صرفًا) لاسيما وأنه قد كتب ما كتب بوصفه (فقيها) لا (فيلسوفا) وفق ما عرف من شخصيته المترددة بين تلك الحالتين المتناقضتين في المنهج؟!

ثم إن هناك نصًّا في المسألة أورده ابن رشد في موضعه، واحتج به دون تأويل، واستند إليه في ترجيح مذهب الشافعي، لكن الكاتب تجاهله في سبيل إثبات (عقلانية) ابن رشد وتمييزه عن سائر الفقهاء، فبالرجوع إلى كلام ابن رشد في (بداية المجتهد) نجده يقول في سياق الترجيح ما نصه: (عُمْدَةُ الْمُشْتَرِطِينَ لِخِيَارِ الْمَجْلِسِ: حَدِيثُ مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ «الْمُتَبَايِعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ عَلَى صَاحِبِهِ مَا لَمْ يَفْتَرِقَا إِلَّا بَيْعَ الْخِيَارِ»، وَفِي بَعْضِ رِوَايَاتِ هَذَا الْحَدِيثِ: «إِلَّا أَنْ يَقُولَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ: اخْتَرْ»، وَهَذَا حَدِيثٌ إِسْنَادُهُ عِنْدَ الْجَمِيعِ مِنْ أَوْثَقِ الْأَسَانِيدِ، وَأَصَحِّهَا، حَتَّى لَقَدْ زَعَمَ أَبُو مُحَمَّدٍ أَنَّ مِثْلَ هَذَا الْإِسْنَادِ يُوقِعُ الْعِلْمَ، وَإِنْ كَانَ مِنْ طَرِيقِ الْآحَادِ)[1].

ففي الموضع السابق يورد ابن رشد النص الشرعي ويحتج به ويجعله عمدة في ترجيحه لما ذهب إليه الشافعي وغيره، ولم يأت في المسألة بقول

---

(١) بداية المجتهد، ابن رشد ٣/ ١٨٧.

لم يسبق إليه، ويختلف في طريقة ترجيحه عن غيره من الفقهاء، فكيف أغفل الكاتب احتجاجه بالنص الشرعي في ذلك الموضع، وزعم أن مستنده في الترجيح هو المعقول؟!

ثم إن الإمام الشافعي الذي انتصر ابن رشد لمذهبه وعد أتباع ابن رشد ترجيح مذهبه هنا انتصارا للعقل هو نفسه الذي تطاول عليه نصر أبو زيد وأمثاله حين جعلوه خصمًا للعقل وللعقلانية كما زعموا[1]، فهل سوف يعدُّ الكاتب الإمام الشافعي تنويريًا أو حداثيًا؟!

ولقائل بعدما سبق أن يقول: إن ما مالَ ابن رشد إلى ترجيحه من ثبوت خيار المجلس هو الثابت بالنص الشرعي قبل العقل، فقد جاء في الصحيحين قول النبي ﷺ: (الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَا بُورِكَ لَهُمَا فِي بَيْعِهِمَا، وَإِنْ كَذَبَا وَكَتَمَا مُحِقَتْ بَرَكَةُ بَيْعِهِمَا)[2].

وبورود هذا النص الذي أغفله الكاتب ينقلب المثال عليه، حيث أراد أن يستدل على نزعة ابن رشد العقلية ومخالفة النقل بالعقل بترجيحه لقول فقهي قال به مَن سبقه مِن الفقهاء الذين يسمهم عادة الرشديون بالنصوصيين والظلاميين ونحو ذلك، فهل يقبل الكاتب بناء على ترجيح ابن رشد لحكم ثابت بالنص النقلي قبل ثبوته بالعقل أن يعد ابن رشد (نصيًا)؟!

وهل يقبلون بأن تكون حركة العقل واجتهادات الفقيه العقلية المنضبطة بنصوص الكتاب والسنة مسلكًا تنويريًا حداثيًا تقدميًا؟!

فكيف يسوغ للكاتب بعد ثبوت النص في خيار المجلس أن يزعم بأن: ابن رشد رجَّح مذهب الشافعي لما يحكم به العقل؟!

أو بأن القياس العقلي بناء على ما زعمه الكاتب في ترجيح ابن رشد أولى من التزام النص؟!

---

(١) انظر: الإمام الشافعي، نصر أبو زيد ص٣٩.

(٢) صحيح البخاري ٣/ ٥٨، برقم: ٢٠٧٩، وصحيح مسلم ٣/ ١١٦٤، برقم: ١٥٣٢.

ويجرنا ما سبق إلى بيان أمر مهم وهو أن استعمال (المعقول) في لغة الفقهاء ليس هو المعقول في استعمال الفلاسفة وأتباعهم، كما أن قول بعضهم في سياق الإعجاب بـ(العقل) عند ابن رشد، (إن الأحكام الشرعية كلها معقولة المعنى عند ابن رشد، وإنما الذي يحدث هو أن الفقهاء هم الذين يعجزون عن إدراك ذلك)[1]، قول مفتقر إلى فهم صاحبه للفرق بين الاستعمالين لمدلول العقل بين أهل الشريعة وأهل الفلسفة، فلا علاقة (للمعقول) الذي نجده في استعمال الفقهاء بـ(المعقول) الذي يتحدث عنه الفلاسفة والمتكلمون وأهل الحداثة والتنوير في عصرنا الحاضر كما سبق بيانه.

إن تعظيم نصوص الكتاب والسنة، والالتزام بها، والعمل بمقتضاها لم يكن يومًا مناقضًا للعقل الصحيح أبدًا، بل هو مقتضى العقل الصحيح الذي يعرف منزلته ومكانته وحدوده من الوحي المعصوم.

وأن مكانته اللائقة من النقل الصحيح وحدوده منه مبينة في كلام أئمة أهل السنة، ومن أشهر من تكلم تفصيلا في استحالة تعارض النقل الصحيح مع العقل الصريح شيخ الإسلام ابن تيمية في مثل كتابه (درء تعارض العقل والنقل)، فقد كان جهده فيه محصلة مناقشات وردود أهل السنة على مخالفيهم الذين سبقوا الاتجاه الرشدي المعاصر في مزاعمهم حول علاقة العقل بالنقل، والله أعلم.



(١) انظر: سلطة التأويل في الخطاب الرشدي، عبد الرزاق قسوم، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٢١٠.

توظيف النظريات الحديثة في مناهضة النص

سبق الكلام في المطلب السابق عن معارضة النقل بالعقل، ولئن كان هذا من مسالك أهل البدع قديمًا وفي عصرنا الحاضر، فلقد أضاف المعاصرون مسلكًا آخر في معارضة النقل الذي يقوم عليه الدين، ألا وهو معارضته بالعلم أو بالنظريات العلمية الحديثة، فدعوى (معارضة العقل للنقل) شبيهة إلى حد كبير بدعوى (معارضة العلم للدين)، وكل منهما عبر عن الانهزام الفكري أمام الثقافة الوافدة.

فالدعوى الأولى التي عرفت بعد حركة الترجمة في العصر العباسي كان المقصود بالعقل في تلك الدعوى العقل اليوناني المترجم الذي تمثل في آراء أرسطاطاليس وأستاذه أفلاطون في الإلهيات بصفة خاصة، والدعوى الأخرى عرفت في عصرنا الحاضر بعد أن استعارها بعض المثقفين العرب من الحضارة الغربية التي عاشت في العصور الوسطى صراعا مرا بين الدين والعلم.

ويمكن للقارئ فيما كتب الرشديون أن يجد دعوى التعارض بين الدين والعلم في حديثهم المتكرر عن الدين والفلسفة، كما يمكن أن نجدها في ثنايا اهتمامهم الكبير بمبحث التأويل عند ابن رشد؛ لأنه نفسه كان يرى أن سبب التأويل هو التعارض الذي زعمه بين (النظر البرهاني) الذي هو قرين العلم ورديفه في الخطاب الرشدي المعاصر وبين (النقل الصحيح).

فإذا أدى (النظر البرهاني إلى نحوٍ ما من المعرفة بموجودٍ ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع أو عُرّف به، فإن كان مما قد

سُكت عنه فلا تعارض هناك، وهو بمنزلة ما سُكت عنه من الأحكام.. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقًا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفًا، فإن كان موافقًا فلا قول هناك، وإن كان مخالفًا طُلب تأويله)، وقد نصّ ابن رشد صراحة على أن في الشرع ظواهر متعارضة بسببها يكون التأويل واجبًا[١].

فقوله هذا يستند إليه الرشديون في جميع أوجه معارضتهم للنقل الصحيح، مع كونه قولًا غير صحيح، ويتضمن انحرافًا منهجيًّا، وذلك أن مثل هذا القول المتهافت يفترض أمرًا وهميًّا لا وجود له في الشرع، فلا تعارض بين النقل الثابت والعلم الصحيح.

ومن المؤكد أن دعوى التعارض بين العلم والدين ليست مما اختص به الرشديون، بل إن الاتجاه العلماني عمومًا منذ بدايات ظهوره في الأمة قد استعار من الغرب مثل هذه المقابلة المتعارضة، أعني المقابلة بين العلم والدين، واستعملها في مواجهة الاتجاه الديني السائد في الأمة، وكان غرضه وصف التدين والدين بالجهل والتخلف والرجعية[٢].

فالعلم إذن - وفق الرؤية العلمانية - يقابل الدين، والنقل معارض بنظريات العلم الحديثة عندهم، وبينهما صراعات وخصومات برزت في مجالات الفكر والسياسة والاقتصاد وغيرها، وكل واحد من تلك المجالات كان ميدانًا لإسقاط قيم الدين، وإحلال قيم التنوير والحداثة الغربية مكانه، وهو ما أعبر عنه هنا بمعارضة النقل بالنظريات العلمية الحديثة في تلك المجالات.

ومن أبرز مشكلات تلك المقابلة تعمُّد أصحابها التعميم والإيهام في

---

(١) فصل المقال، ابن رشد ص٩٧- ٩٨.

(٢) انظر: موقف الاتجاه الفلسفي من النص، حسن الأسمري ص٣٢١.

مدلول كل من (العلم)، و(الدين)، فإن مصطلح الدين مصطلح واسع يشمل الدين السماوي والأديان الوضعية، كما أن هذه المقابلة لا تفرق بين دين سماوي محرّف والإسلام الذي لم يدخله التحريف، فهم يخلطون الإسلام مع غيره من الديانات الباطلة، ويجعلونها معه شيئًا واحدًا، ثم يركزون في نقدهم للدين على الديانات المنحرفة، ليقولوا للناس بعده: إن سمات العلم الحديث أصدق وأضبط من سمات الدين، وبذلك اصطنعوا العداوة والخصومة بين العلم والدين.

وأيضًا فإن مصطلح (العلم) واسع، فهو يشمل العلوم الصحيحة والعلوم الزائفة، وهم لا يلتفتون إلى قبوله للتطور والتغير من وقتٍ لآخر، واحتماله الصواب والخطأ، فإذا جاءوا للحديث عن العلم المقابل للدين عندهم تجاهلوا ما وقع فيه العلم من خطأ أو نقص أو قصور، وتمسكوا ببعض صوره الصحيحة فجعلوها معبّرة عن كل العلم، ويأتون على ما وقع لبعض الأديان من التحريف والخطأ فيعممونه على كل دين، وبهذا يتبين أن المقابلة الجائرة بين الدين والعلم في الخطاب الفلسفي لا تستقيم ولا تصح، ولم تستند إلى العلم رغم تشدق أهلها به[١].

ومن أوائل الرشديين الذين تلقفوا مثل هذا الفصل بين العلم والدين؛ بدعوى التعارض بين النقل الصحيح وما توصلت إليه العلوم الحديثة-فرح أنطون-، الذي سبق أن بينت رأيه في العلاقة بين العلم والدين، وأن حجته في ذلك هي أن العلم يوضع في دائرة (العقل)؛ لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة، وأما الدين فيُوضع في دائرة (القلب)؛ لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص في أصولها[٢].

---

(١) انظر: الفكر الإسلامي المعاصر، غازي التوبة ص٩٧، وانظر: موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص، حسن الأسمري ص٣٢٠.

(٢) انظر: ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون ص١٢٢.

وفي سبيل التأكيد على ذلك يرى فرح أنطون أن (العدو الحقيقي للإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والكونفوشيوسية والوثنية في هذا الزمان . . صار هو العلم، والمبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواه)، وتجنبا للخطر الذي يتهدد الأديان من قبل الفلسفة والعلم المادي بزعمه، فإن الواجب في نظره هو اعتبار القلب محلًا أو (سجنًا) للدين[1] .

وسعى عاطف العراقي في التأكيد على وجود صراع بين العلم والدين الذي ينظر إليه بوصفه عادات وتقاليد رجعية، وذلك عندما سُئل عن سبب دعوته إلى العلمانية في كتبه فأجاب بقوله: (نحن نسعى نحو التنوير الذي يقوم على تقديس العقل، ونؤمن بأن الثقافة الإنسانية يجب أن تتحرر من العادات والتقاليد الرجعية، وعن طريق التنوير نستطيع إرساء نظام ثقافي عربي يعتمد على مبدأ التنوير . . فالدين قائم على مبادئ خالدة غير قابلة للتغيير، أما العلم فطابعه التغيير، لذا تختلف النظريات العلمية من عالِم إلى عالم، ومن عصر إلى عصر، وأنا لا أستطيع أن أُلحق الثابت (الدين) بالمتغير (العلم)، ثم إن مصدر الدين هو اللَّه، بينما العلم فمصدره البشر)[2] .

ويكشف لنا كلام عاطف العراقي السابق عن تناقضات فاضحة في فهمه لخصائص الإسلام، وعن تقلب مواقفه - هو وأمثاله - في حديثه عن ثبات أحكام الدين، حيث أكد هنا على ثبات الدين وأنه من اللَّه، وبالتالي لا يجوز لأحد أن يزعزع ثباته أو يشكك في مصدره، بينما يستطيل هو نفسه على ثباته من خلال دعوته إلى الأخذ بتأويلات الفلاسفة من أجل العبث

---

(١) انظر: ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون ص١٣٧، وانظر: عودة الفيلسوف، عبد المجيد الصغير، ضمن الأفق الكوني لفكر ابن رشد ص٣٨٢.

(٢) انظر: حوارًا أجرته معه سهام العقاد في صحيفة الأهالي الإلكترونية بتاريخ ٢٤/ ٤/ ٢٠١٠م.

بعقائده وأحكامه عندما لا توافق هواه، وبحجة معارضتها للعلم، ويصير الفقهاء والمفسرون مصدرا للدين، يسوغ لمن شاء مخالفتهم، بعدما كان يقول بأن مصدر الدين هو اللَّه.

ومن أمثلة النظريات العلمية التي قابل بعضهم بها النقل: النظرية التطورية الداروينية حول وجود الحياة وخلق الإنسان، وبعض نظريات الفلك والفيزياء الحديثة حول وجود الكون بطريقة العرض المادي العلماني لها، ونظريات علم الاجتماع الديني التي غلب عليها عند مؤسسيها في الغرب اعتبار الدين ظاهرة بشرية اجتماعية يتساوى فيه ما أتى به الأنبياء مع ما أتى به غيرهم من الفلاسفة ونحوهم، وبعض نظريات علم النفس التي تصوّر التدين والعقائد التي فطر اللَّه عليها البشر بالأعراض المرَضية والنفسية النابعة من اللاشعور نتيجة غرائز جنسية، ونظريات في علم الاقتصاد تقوم على استحالة قيام اقتصاد حديث دون الربا وغير ذلك[1].

ومما يمكن التمثيل به هنا على معارضة الاتجاه الرشدي الفلسفي المعاصر للنقل الصحيح بما يزعمونه من نظريات علمية، المعجزات والخوارق، أو (الآيات) كما يسميها القرآن الكريم، ففي نصوص الكتاب والسنة ذِكْر جملة منها، مثل تكثير الطعام والشراب مرّات؛ كنبع الماء من بين أصابعه الشريفة ﷺ غير مرة، وتكثير الطعام القليل حتى كفى أضعافَ أضعافِ من كان محتاجًا إليه، وغيرها[2].

فتلك الحقائق والآيات الثابتة تناولها الاتجاه الرشدي العلماني من منظور الفكر المادي، كما فعل محمد أركون - على سبيل المثال - حين

---

(١) انظر: النظريات العلمية الحديثة، حسن الأسمري ص١١.

(٢) انظر: هذه المعجزات في صحيح البخاري ٣/ ١٣٠٨-١٣٣٠، وصحيح مسلم ٤/ ١٧٨٣-١٧٨٦.

أخضعها لبعض آراء أرباب العلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب، فسماها (أسطورة)، و(اللامفكر فيه)، و(الدوغمائية)[1]، و(العجيب الخلاب)، وغيرها من المسميات التي استبطنت التكذيب لها أو التشكيك بها.

وتدور تلك المسميات التي استقاها محمد أركون من نظريات علم الاجتماع والإنسان حول الظواهر التي لا يمكن في نظرهم إدراجها ضمن تفسير سببي طبيعي، وهذا ما يدفع الإنسان في نظرهم إلى اقتراح سبب خارق، فيكون عمل العلم عند محمد أركون هو دراسة القفزة التي تذكر تفسيرًا يخرق العادة لظواهر لم يستطع الإنسان تفسيرها كما زعم[2].

ويقول هاشم صالح تأكيدًا على رفض المعجزات الواردة في القرآن ووجوب تأويلها لتعارضها مع العلم الحديث: (الدراسة المتأنية للقرآن تكشف عن امتلائه بالمجازات الرائعة التي تخلب العقول، والمجاز هو أداة المعرفة الخيالية أو الشعرية أو القصصية، ولكن المسلم التقليدي ينكر وجوده، لأنه يقرأ القرآن قراءة حرفية ويرفض أن يحتوي كتاب اللّه على أيّ لغة مجازية أو شعرية، وهذا موقف لاهوتي وليس موقفًا علميًا أو ألسنيًا)[3].

---

(١) **الدوغمائية**: مصطلح فلسفي منقول عن اليونانية، وقد أُطلق في بعض العصور على القانون الكنسي الواجب اتباعه والإيمان به دون تفكير أو اعتراض، ومعارضه ليس مجرد هرطيق وكافر بل مجرم في حق الدولة، عندما صار القانون الكنسي قانونًا مدنيًا، ويطلقها -تهكمًا وازدراءً!- معظم أهل الحداثة والتنوير على العقائد الدينية التي لا تقبل الشك عند معتنقيها، ويقابله في مجال المعرفة النزعة الشكية المترددة، وللدوغمائية اتجاهات وأنواع متعددة. انظر: المدخل إلى الفلسفة العامة، حسن محمود الشافعي ص١٠٤، المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص٣٣٠.

(٢) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص١٨٧، وانظر: النظريات العلمية الحديثة، حسن الأسمري ص٢/ ١٠٠٥.

(٣) معارك من أجل الأنسنة، محمد أركون ص٢٩٣، الحاشية.

ولا شك في أن مخالفة الرشديين للدين ممثلًا بنصوصه ونقله الصحيح الثابت بالنظريات الحديثة، وجعلها في منزلة (النظر البرهان) الذي أهدر ابن رشد لأجله النقل هو عمل لا يصح شرعًا ولا عقلًا، فأما شرعًا فإن اللَّه - تعالى- وصف كتابه بأنه حق وبرهان، ونور وبيان، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقوله -تعالى-: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥]، وقوله -جل وعلا-: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤]، وقوله سبحانه: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، وكتابٌ هذه حاله وصفاته وحقيقته لا يصح أبدًا فرض احتمال مخالفته للعلم وللبرهان الصحيح، وفرضه والقول به هو ردّ للشرع، وطعن فيه، وتكذيب للَّه ورسوله.

وأما عقلًا فلا يصح في العقل افتراض إمكانية تعارض حقائق العلم الثابتة مع نصوص الشرع الصحيحة والقطعية الدلالة؛ لأن مصدرهما واحد، هو اللَّه تعالى، فلا يتعارض كتابه المسطور مع كتابه المنظور، فيستحيل أن يحدث تعارض حقيقي بينهما، وإنما قد يحدث توهم للتعارض على مستوى الأفهام، وليس على مستوى النصوص والحقائق العلمية، فإذا حدث ذلك فهو إما أنه خطأ في فهم النصوص، وإما أنه اعتماد على نص غير صحيح، وإما أنه خطأ في فهم الظاهرة الطبيعية، فيكون الكلام فيه من قبيل الآراء والظنون التي لم تثبت صحتها بالدليل العلمي القطعي[1].

وبذلك يتبين أنه لا يصح القول أبدًا بإمكانية حدوث تعارض حقيقي بين

---

(١) انظر: النظريات العلمية الحديثة، حسن الأسمري ١/ ٦٨ وما بعدها، وانظر: نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، خالد علال ص٩.

النقل الصحيح والحقيقة البرهانية العلمية؛ لأن النقل الصحيح لا يُخالف العقل الصريح، ولا العلم الصحيح، واللَّه أعلم.

* * *

النص والمصلحة

مر معنا في المطالب السابقة ذِكْر عادة الرشديين في معارضة النقل الثابت أو النص الشرعي بالعقل، ومعارضته بالنظريات العلمية الحديثة، وهنا يأتي ذكر معارضته بـ(المصلحة)، ويحددها في نظر أصحاب الاتجاه الرشدي الواقع وظروف الفرد والمجتمع، وغالبًا ما ارتبط أصحاب هذا المسلك بالفلسفة الماركسية، وببقية الفلسفات المادية[1].

ومع كثرة ما كتبوه في تأصيل هذا المسلك، وحرصهم على توظيف نصوص ابن رشد فيه، إلا أن محاولاتهم في تأصيل معارضة النقل بالمصلحة بقيت في نظري - مفتقرة إلى نصوص واضحة عن ابن رشد تدعم موقفهم في رد النقل من أجل المصلحة وتؤيده.

لا سيما وأن في سيرة ابن رشد ما يشكل عليهم نسبة مثل هذه المعارضة إليه، فإن اشتغال ابن رشد في بعض وقته بالفقه، وتأليفه فيه، ومنهجه في الترجيح والاختيار بين مسائل الخلاف، بالإضافة إلى عمله في القضاء، فضلًا عن دعوته في بعض كتبه الفلسفية إلى وجوب أن يتمسك الفيلسوف بشريعة قومه، وألا يخالفهم في شرعتهم تحقيقًا للفضيلة[2]، كل ذلك يُفسد على أصحاب الاتجاه الرشدي استنادهم إلى فلسفته في تسويغ تغيير أحكام الشرع بدعوى المصلحة.

---

(١) انظر: موقف الاتجاه الفلسفي من النص، حسن الأسمري ص٢٥.

(٢) انظر: تهافت التهافت، ابن رشد ص٣٢٣ - ٣٣٧

ومع ذلك فكثير منهم يصرّ على نسبة هذا النوع من المعارضة لابن رشد دون أن يقدم دليلًا واضحًا من كلامه، وأكثر كلامهم حول ذلك تعتريه التعميمات والإطلاقات من غير بينة.

وممن تكلم في ذلك من المعاصرين محمد المصباحي؛ حيث انطلق من تأكيده على التميز الفقهي عند ابن رشد من خلال كتابه (بداية المجتهد)، وركز على إبراز دعوى المصلحة في نقض دلالة النصوص عند الفقيه ابن رشد.

ومما ذكره عنه أنه كان يعتقد (أن سبب الاختلاف المذهبي بين العلماء هو تجاهل معطيات (الواقع والتجربة) التي تقدمها العلوم، والاعتماد فقط على الأخبار)[1].

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هنا: أين الدليل من نصوص ابن رشد على صحة هذه الدعوى؟!

وأين نجد اعتماد ابن رشد في فتاويه وآرائه وفي استنباط الحكم الشرعي على معطيات الواقع أو المصلحة؟!

لقد عجز محمد المصباحي وغيره - حسب اطلاعي - على أن يبرهن من نصوص ابن رشد على أنه كان يدعو إلى فهم النص الشرعي في ضوء معطيات الواقع، أو أنه كان يستنبط أحكام الشرع وفقا للمصلحة التي تحددها الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية ونحوها.

ولعل أبرز سبب في ذلك هو أن ابن رشد لم يكن في نظرته للشريعة واستنباط أحكامه يعرف الفكر الماركسي لينطلق من منهجه المادي التاريخي في إبطال الأحكام كما يفعل المعاصرون، فبين ابن رشد وظهور الفكر المادي في صورته الماركسية أزمنة متطاولة كما هو معلوم.

---

(١) فلسفة ابن رشد، محمد المصباحي ص٢٩.

ولذلك فإن مسلك الرشديين في معارضة الخطاب الرشدي للنقل بالواقع أو المصلحة يصح في نظري مثالًا حيا من واقع كتاباتهم على إسقاطاتهم الفكرية وتحميل فكر ابن رشد أكثر مما يحتمل.

ومثل هذا (التحميل) هو ديدن عامة الرشديين مع فلسفة ابن رشد، لا سيما وهم يصرّحون بوجوب أن تتركز الإفادة من تراث ابن رشد في كيفية التعامل مع النّص التراثي، ويعنون به الكتاب والسنة في المقام الأول، وذلك بأن يكون القارئ للنص شريكًا في إنتاج النّص، لا مستهلكًا له فقط كما عليه حال المعظّمين لنصوص الوحي من الذين يتلقفون النصوص والمفاهيم الدينية ثم يحاولون تكييف البيئة معها، بينما الواجب عند هؤلاء هو تكييفها هي مع البيئة، أي إخضاع الشريعة لضغوط الواقع ووهم المصلحة.

ولقد زعم محمد عابد الجابري أن ابن رشد كان يجيد هذا النوع من التعامل مع النصوص الشرعية والنصوص الفلسفية على السواء، بحيث إن لمنهجه قدرة في نظره على إنتاج معنى جديد من نص قديم يتلاءم مع ظرف المكان والزمان، وهذا ما قصده بقوله: (ما يلفت النظر هنا، هو أن ابن رشد لم يسجن نفسه في نص أفلاطون، بل تصرف فيلسوف قرطبة كشريك في إنتاج النص)[1].

وهذه الفكرة من أهم الأسس التي أقام عليها أفكاره في كتابيه (التراث والحداثة) و(الدين والدولة وتطبيق الشريعة) حيث سعى في وضع منهج حداثي مبتدع لتطويع النص للواقع، وإلغاء حكمه بدعوى المصلحة، وهو من أكثر من اصطنع الحيل في سبيل رفض الاستسلام للنقل الصحيح، ومشروعه في معظم كتبه يقوم على هدم الشريعة بذريعة المصلحة.

---

(١) العقل الأخلاقي العربي، محمد عابد الجابري ص٣٨٣.

ومن أمثلة ذلك زعمه بأن الصحابة لم ينظروا إلا إليها، وأن حد السرقة بحسب زعمه كان من أجل أن العرب كانوا يتواضعون عليه، بمعنى أن قطع اليد بزعمه كان عادة عربية قديمة، ولم يكن هناك سجون ولم يعرفوها، وهو ينادي بإبطال هذا التشريع؛ لأن الوضع العالمي يستلزم إلغاءه تبعا للمصلحة[1].

ومن الأمثلة على معارضتهم الدين بدعوى المصلحة ما زعمه طيب تيزيني تعرض لمسألتي (النسخ) و(أسباب النزول) في القرآن الكريم، من أن الواقع هو المحرّك لنسخ آية قرآنية فقال: (جدير بالتبصر والتفكر في مسألة برزت خصوصًا في تلك المرحلة الباكرة من الإسلام - المرحلة المكية - تحت اسم (الناسخ والمنسوخ)، فهذه المسألة التي تكرست بوصفها اتجاهًا قرآنيًا، تمثلت في إبطال مفعول آية قرآنية من خلال آية أخرى اعتُبرت أكثر استجابةً منها للمعطيات المستجدّة في الواقع الجديد المتحول والمتصاعد نحو التعقد.. وقد أظهر ذلك لأولئك أن اللّه الذي يوحي بما يوحي به إلى نبيه، لم يكن قد فصل لهم كتابًا ناجزًا بعيدًا عن مشكلاتهم وهمومهم والعلاقات التي يعيشون في كنفها، أي بعيدًا عن وضعيتهم الاجتماعية المشخصة)[2].

وعبّر نصر أبو زيد عن الفكرة ذاتها التي ذهب إليها من سبق بعبارة (جدلية العلاقة بين الوحي والواقع)، فقال: (تُعد ظاهرة النسخ التي أقرّ العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع.. إن النظر دائمًا إلى اللّه في مناقشة مسائل الوحي والنص إغفالٌ للبعد الآخر الهام وهو الواقع والمتلقين، إن الأحكام الشرعية أحكام خاصة بالبشر في حركتهم داخل المجتمع، ولا يصح إخضاع الواقع

---

(١) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري ص٤٨.

(٢) النص القرآني، طيب تيزيني ص٢١٧.

المتغير لأحكام وتشريعات جامدة لا تتحرك ولا تتطور)[1].

ويقول أيضًا مصرحًا بميوله المادية في نظرته للنص القرآني: (الواقع إذن هو الأصل، ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولًا، والواقع ثانيًا، والواقع أخيرًا، وإهدار الواقع لحساب نصّ جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بُعده الإنساني، والتركيز على بُعده الغيبي)[2].

وفي سبيل التأكيد على مرجعية المصلحة المتوهَمة في الخطاب الرشدي في صلاحية حكم شرعي أو عدمه يبتدع نصر أبو زيد قولًا جديدًا يرى فيه إمكان عودة الحكم المنسوخ من جديد بحسب ما تمليه المصلحة ويضطرنا إليه الواقع، فيقول: (إذا كانت وظيفة النسخ هي التدرج في التشريع والتيسير، فلا شك أن بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة يُعدّ أمرًا ضروريًا، وذلك لأن حكم المنسوخ يمكن أن يفرضه الواقع مرة أخرى.. وإن فهم معنى النسخ بأنه الإزالة التامة للنص تناقض مع حكمة التيسير والتدرج في التشريع)[3].

وتجاوزه طيب تيزيني حين زعم أنه بالإمكان أن يستمر النسخ بعد النبي وانقطاع الوحي إذا وُجدت المصلحة، قال: (فإذا كان النبي نفسه ارتأى عبر الوحي ضرورة إعادة النظر في آيات معينة، فلم لا يصح ذلك على أيدي الناس المؤمنين الخاضعين للتغير الاجتماعي مدًّا وجزرًا، وكذلك - وهنا الدلالة البليغة - الذين جاء النص من أجلهم (للناس كافة)؟، لقد أوقف

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد ص١١٧-١٢١، وانظر: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم، أحمد الفاضل ص٣٢٦.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص٩٩.

(٣) مفهوم النص، نصر أبو زيد ص١٢٢.

زواج المتعة، وحكم المؤلفة قلوبهم، والرقّ، مما عنى ويعني أن الوضعية الاجتماعية المشخّصة هي التي تمثل الأمر الذي يحتكم إليه في ذلك، وإن تم على نحو خفى أو على سبيل المداورة)[1].

وفي موضع آخر يقول: (نعم هكذا يغيب من النص، ويسقط ما لا يتوافق مع مصالح الناس ورغباتهم وأفهامهم، وإذا كان ذلك كذلك فلِمَ لا يصح سحبه على ما حدث بالنسبة إلى النص.. وفق تلك المصالح والرغبات والأفهام؟!)[2].

فالمحدّد لصلاح الحكم هو ما يقتضيه الواقع، ومعيار صحة الحكم مدى رؤيتهم لما يحققه من مصلحة، وبالتالي فمن الجائز عندهم إبطال الحكم الشرعي دون تردد وفق المصلحة، وأن الخروج على الحكم الشرعي بهذه الطريقة من مقتضى الشرع نفسه كما زعموا.

والمقصود أنهم تحايلوا في سبيل معارضة ما لم يعجبهم من نصوص الوحي، وإبطال حكمها بربطها بواقعها وظروفها الخاصة، وعدم تعدية حكمها إلى زمن غير الذي نزلت فيه، وأن النظر في النقل الصحيح ينبغي بزعمهم أن يكون مرتبطًا بالسياق الاجتماعي للنصوص التي تكونت نتيجة لذلك السياق وتحقيقًا لمصلحته[3].

ولا شك في أن معارضة النص الشرعي، وتعطيل أحكام الشريعة بدعوى المصلحة؛ تستلزم إمكان تخلف المصلحة عن الشرع، وتلغي ثبات الشريعة، وقد بيّن العلماء أنه لا يمكن أن تتعارض المصلحة الشرعية مع الحكم الشرعي بأيّ حال، وهذا مِن بدهيات الإسلام؛ لأن اللّٰه -تعالى- هو المشرِّع، ولم يترك حق التشريع لأحد من مخلوقاته، وهو يعلم ابتداءً

---

(١) النص القرآني، طيب تيزيني ص٣٦٣.

(٢) المرجع السابق ص٣٩٥.

(٣) انظر: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم، أحمد الفاضل ص٢٥٧.

أن عقول العباد لا تحيط بما يُصلحها، وأنهم إذا حكّموا العقل فستغلب عليه الأهواء، والله -تعالى- أعلم[1].

* * *

(١) انظر: الثبات والشمول، عابد السفياني ص٤٣١، مفهوم تجديد الدين، بسطامي سعيد ص٢٥٩-٢٦٣.

الخاتمة

وبعد فقد تبين مما سبق من الحديث عن الموقف الرشدي المعاصر من الوحي قضية التأويل أن خوض الرشدية في مسائل الوحي والتأويل هو عند النظر والتأمل وجه من أوجه تأثر أصحابها بمناهج الفلاسفة وأصولهم، فرأينا كيف أنهم خاضوا في التأويل الباطني كما خاض الفلاسفة وابن رشد من قبلهم، ودافعوا عن منهجهم التأويلي وتحمسوا له، وسارعوا إلى تأويل القرآن الكريم -فضلا عن السنة النبوية التي لا يقيم أكثرهم لها وزنا- حين تعارض مع معقولاتهم ومشتهياتهم الفكرية كما فعل الفلاسفة من قبل، وفي أثناء ذلك يشنعون على منهج السلف، ويغمزون أصحابه، ويصفونهم بالنصوصيين والحرفيين والجامدين.. إلخ، كما كان يفعل الفلاسفة من قبلهم.

ورأينا كيف أن الفكر الذي أثنى على انفتاح ابن رشد الفلسفي كان في الحقيقة أسيرا للتراث الأوروبي ومنغلقًا عليه، ومفارقًا للتراث الاسلامي سوى في ذلك القدر المقتبس من تراث الأوروبيين عن اليونان وغيرهم.

ورأينا فيما سبق كيف أن الدعوة إلى بعث تراث ابن رشد كان يهدف في المقام الأول إلى مواجهة الدين وحالة التدين التي برزت في الشعوب المسلمة في القرنين الماضيين، كما أن مفهوم (العقل) و(العقلانية)، و(المذهب العقلي) في حديث الرشديين عن أسباب النهضة والتحضر وحل مشكلات الأمة، كان تمهيدا لفرض الفلسفة بديلًا عن الدين بعقائده وتشريعاته، وهذا ما سوف أجلي مجهوداتهم العبثية فيه تفصيلا في الكتاب

اللاحق بإذن اللَّه تعالى .

واللَّه أعلم، وصلى اللَّه وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

❊ ❊ ❊

قائمة بأبرز المصادر

١- ابن رشد بين الغرب والإسلام، محمد عمارة، نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٤م.

٢- ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص، محمد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

٣- ابن رشد فقيه الفلاسفة وفيلسوف الفقهاء، محمد عمارة، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م.

٤- ابن رشد في مصر، وائل غالي، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٩م.

٥- ابن رشد فيلسوفًا معاصرًا، بركات محمد مراد، مصر العربية، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٦- ابن رشد والتنوير، تحرير مراد وهبة ومنى أبو سنة، تقديم بطرس غالي، دار الثقافة الجديدة، مصر، ط١، ١٩٩٧م.

٧- ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، حمادي العبيدي، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ١٩٩١م.

٨- ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون، دار الفارابي.

٩- الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم، أحمد الفاضل، مركز الناقد العربي، دمشق، ط١، ٢٠٠٨م.

١٠- الاتجاهات الحديثة في الإسلام، هاملتون جب، ترجمة كامل سليمان، دار الحياة، ١٩٥٤م.

١١- أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب محمود الخضيري، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٧م.

١٢- أحكام القرآن، الامام الشافعي، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ.
١٣- أرسطو والمرأة، إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م.
١٤- الاستشراق، إدوارد سعيد، ترجمة عناني، دار رؤية، ٢٠٠٦م.
١٥- أسس الفلسفة، لتوفيق الطويل، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٥٨م.
١٦- الإسلام والعصر مناظرة مع د محمد سعيد رمضان البوطي، طيب تيزيني، دار الفكر، دمشق، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
١٧- الإسلام والعلم التجريبي، فاروق الدسوقي، المكتب الإسلامي، ١٩٨٧م.
١٨- الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، مونتجمري وات، ترجمة عبد الرحمن عبد اللّٰه الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م.
١٩- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ١٩٩٦م.
٢٠- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الجكني الشنقيطي، تحقيق مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
٢١- الأعلام، الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢م.
٢٢- إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، ابن القيم، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٥ه، ١٩٧٥م، ط الثانية.
٢٣- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد، دار سينا، القاهرة، ط٣، ١٩٩٢م.
٢٤- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ابن تيمية، تحقيق محمد جميل غازي، مكتبة المدني، جدة.

٢٥- إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، ابن الوزير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م.
٢٦- الأيديولوجيا، عمار علي حسن، نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٧م.
٢٧- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، دار الفكر، بيروت.
٢٨- البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي الجويني، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، مصر، ط٤، ١٤١٨هـ.
٢٩- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية، تحقيق: محمد ابن عبد الرحمن بن قاسم، دار مطبعة الحكومة، مكة المكرمة ط١، ١٣٩٢هـ.
٣٠- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.
٣١- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد اركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، ط٢، ١٩٩٦م.
٣٢- التأويل الحداثي للتراث، إبراهيم السكران، دار الحضارة، الرياض، ١٤٣٥هـ.
٣٣- تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود، دار الشروق، القاهرة، ط٩، ١٩٩٣م.
٣٤- تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، عاطف العراقي، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٧٦م.
٣٥- تحديث الوطن العربي بين الميكانيكية العقلية والميكانيكية الخرافية، سمير أمين، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨١م.
٣٦- التراث والحداثة، محمد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ١٩٩١م.
٣٧- التعريفات، علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
٣٨- التعسف في قراءة النص الشرعي، أحمد اللهيب.
٣٩- التفسير الحديث، محمد عزت دروزة.

٤٠- التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، سلطان بن عبد الرحمن العميري، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط١، ١٤٣١، ٢٠١٠م.
٤١- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.
٤٢- التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة.
٤٣- تكوين العقل العربي، محمد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٩، ٢٠٠٦م.
٤٤- تلخيص الآثار العلوية، ابن رشد، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، .
٤٥- تلخيص كتاب النفس، ابن رشد، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط١، ١٩٩٤م.
٤٦- تلخيص ما بعد الطبيعة، ابن رشد، دار مصطفى البابي الحلبي، ط١، ١٩٩٨م.
٤٧- تهافت التهافت، ابن رشد، تحقيق سليمان دنيا، ط الأولى، دار المعارف ١٩٦٤م.
٤٨- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
٤٩- الثبات والشمول، عابد السفياني، مكتبة المنارة، مكة، ط١، ١٤٠٨ه، ١٩٨٨م.
٥٠- ثورة العقل في الفلسفة العربية، عاطف العراقي، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٨٧م.
٥١- الجامع الصحيح المختصر، الإمام البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٤٠٧ ه- ١٩٨٧م.
٥٢- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم، ابن رجب، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٦، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

٥٣- الجامع لأحكام القرآن، الإمام القرطبي، دار الشعب، القاهرة.
٥٤- الحركات الباطنية في العالم الإسلامي عقائدها وحكم الإسلام فيها، محمد أحمد الخطيب، مكتبة الأقصى، عمان الأردن، ط٢، ١٤٠٦، ١٩٨٦م.
٥٥- حوار حول ابن رشد، مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط١، ١٩٩٥م.
٥٦- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
٥٧- دفاع عن ثقافتنا، جمال سلطان، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ.
٥٨- الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٤م.
٥٩- الدين والفلسفة والتنوير، محمود حمدي زقزوق، دار المعارف، مصر.
٦٠- الرد على المنطقيين، ابن تيمية، إدارة ترجمان السنة، باكستان، ط٢، ١٣٩٦ه، ١٩٧٦م..
٦١- رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة.
٦٢- الرسالة، الإمام الشافعي، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط١، ١٣٥٨ه، ١٩٤٠م.
٦٣- رسائل ابن رشد الطبية، ابن رشد، تحقيق جورج شحاتة قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٤٠٧ه، ١٩٨٧م.
٦٤- سلسلة الأحاديث الصحيحة، الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٥، ١٩٩٥م.
٦٥- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٥، ١٩٩٥م.
٦٦- السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام، عماد السيد الشربيني.
٦٧- السنة ومكانتها في التشريع، مصطفى السباعي.

٦٨- السنة، ابن أبي عاصم الشيباني، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٠ه.
٦٩- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.
٧٠- سنن الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨م.
٧١- سير أعلام النبلاء، الإمام الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ.
٧٢- الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القران الكريم، لمؤلفيه عبد السلام البكاري والصديق بو علام.
٧٣- شرح السماء والعالم، ابن رشد، تحقيق أسعد جمعة، مركز النشر الجامعي، تونس، ٢٠٠٢م.
٧٤- شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٤، ١٣٩١ه.
٧٥- شرح الكوكب المنير، ابن النجار، تحقيق: د. محمد الزحيلي، د. نزيه حماد، جامعة أم القرى - معهد البحوث العلمية، مكة، ط٢، ١٤١٣ هـ.
٧٦- الصحاح، للجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
٧٧- صحيح ابن ماجه، الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٨، ١٩٨٨م.
٧٨- الصفدية، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الفضيلة، الرياض، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م.
٧٩- طبائع الحيوان، أرسطاطاليس، المقالة الرابعة عشرة، تحقيق عزة محمد سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م.
٨٠- ظاهرة التأويل الحديثة، خالد السيف، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط١، ١٤٣١ه.

٨١- ظهر الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م.
٨٢- العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، زينب عفيفي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.
٨٣- العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٦م.
٨٤- العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر قضايا ومذاهب وشخصيات، عاطف العراقي، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٤م. .
٨٥- العقلية الليبرالية في رصف العقل ووصف النقل، عبد العزيز بن مرزوق الطريفي، دار الحجاز، الإسكندرية، ط١، ١٤٣٣، ٢٠١١م.
٨٦- العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان، دار ابن حزم، الرياض، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.
٨٧- العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح ط١ الساقي لندن ١٩٩٠م.
٨٨- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء، جمع وترتيب أحمد بن عبد الرزاق الدويش، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤١١هـ.
٨٩- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة بيروت.
٩٠- فتنة الحداثة، صورة الاسلام لدى الوضعيين العرب، قاسم شعيب، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط الأولى، ٢٠١٣م.
٩١- فصل المقال، ابن رشد، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية.
٩٢- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، مكتبة الخانجي، القاهرة.
٩٣- الفكر الإسلامي المعاصر، غازي التوبة، دار القلم، بيروت، ١٩٧٧م.

٩٤- الفكر الإسلامي والتراث اليوناني، أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م.
٩٥- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، محمد أركون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٦م.
٩٦- الفكر الأوروبي الحديث، فرانكلين ل باومر، ترجمة أحمد محمود حمدي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨م. .
٩٧- فلسفة ابن رشد، محمد المصباحي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠١١م.
٩٨- الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، أميرة حلمي مطر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.
٩٩- الفهرست، ابن النديم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨ه - ١٩٧٨م.
١٠٠- الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلي، بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره ونظرياته الفلسفية، إشراف وتصدير عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، لجنة الفلسفة والاجتماع، القاهرة، ١٩٩٣م.
١٠١- الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، عاطف العراقي، دار الرشاد، القاهرة، ط٢، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.
١٠٢- القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
١٠٣- قراءة التراث في العصر الحاضر- محمد الجابري أنموذجًا- عرض وتقييم، وفاء بنت عبدالكريم اليامي (رسالة ماجستير)، ١٤٣٢هـ، قسم الثقافة الإسلامية في جامعة الملك سعود. .
١٠٤- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
١٠٥- قصة الحضارة، وول ديورانت، تقديم محيي الدين صابر وترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

١٠٦- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي الحنفي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم تحقيق: د. علي دحروج.
١٠٧- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.
١٠٨- ماركسية القرن العشرين، رجاء جارودي، دار الآداب، مصر، ط٥، ١٩٨٣م.
١٠٩- مآلات القول بخلق القرآن دراسة عقيدية معاصرة، ناصر بن يحى الحنيني، مركز الفكر المعاصر، ١٤٣٢هـ.
١١٠- مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط٣٥، ١٤١٩هـ.
١١١- مجموع رسائل الشيخ الرئيس، ابن سينا، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، ط١، ١٣٥٤ه.
١١٢- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع عبد الرحمن بن قاسم، مكتبة التقوى.
١١٣- مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، ابن باز، جمع محمد بن سعد الشويعر، مكتبة المعارف، الرياض، ط٢، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.
١١٤- المدخل إلى الفلسفة العامة، حسن محمود الشافعي، دار البصائر، القاهرة، ط١، ٢٠١٢م.
١١٥- مدخل إلى القرآن الكريم، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣، ٢٠١٠م.
١١٦- المدخل لدراسة القرآن الكريم، محمد أبو شهبة، مكتبة السنة، ط١، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
١١٧- مذاهب التفسير الإسلامي، جولدزيهر، ترجمة عبد الحليم النجار، دار إقرأ، ط٢، ١٤٠٣ه.
١١٨- مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، الشنقيطي، دار القلم، بيروت.
١١٩- المستشرق جولدتسيهر والسنة النبوية، أمين عمر مصطفى.
١٢٠- المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ٢٠٠٦م.

١٢١- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
١٢٢- مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، طيب تيزيني، دار دمشق، سوريا، ط. ٥
١٢٣- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام، عبد الرحمن الزنيدي، مكتبة المؤيد، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
١٢٤- المصباح المنير، .
١٢٥- معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط١، ٢٠٠١م.
١٢٦- معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦م.
١٢٧- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت ودار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٧٨م.
١٢٨- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٤٠٣، ١٩٨٣م.
١٢٩- المعجم الفلسفي، مراد وهبة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.
١٣٠- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٣١- مفتريات وأخطاء دائرة المعارف الإسلامية الاستشراقية، خالد بن عبد الله القاسم، دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.
١٣٢- مفهوم النص، نصر أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م.
١٣٣- مفهوم الوحي عند التأويلية المعاصرة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، لطيفة بنت عبد العزيز المعيوف، اشراف الدكتور رزق الشامي، رسالة ماجستير، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

١٣٤- مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد، دار الدعوة، الكويت، ط١، ١٤٠٥هـ.

١٣٥- مقالة في المعرفة، عدنان زرزور، دار الفتح، دمشق.

١٣٦- ملاك الحقيقة المطلقة، مراد وهبة، دار قباء، ١٩٩٩م.

١٣٧- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط١، ١٩٩٣م.

١٣٨- من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، مدبولي، القاهرة.

١٣٩- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٩م.

١٤٠- مناهل العرفان، محمد عبد العظيم الزرقاني.

١٤١- منطق المشرقيين، ابن سينا.

١٤٢- منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، عثمان علي حسن، مكتبة الرشد، الرياض، ط٤، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

١٤٣- منهج جديد في التربية والتعليم، أبو الأعلى المودودي.

١٤٤- الموافقات في أصول الفقه، الإمام الشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.

١٤٥- موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، مصر، ط٢، ١٩٩٩م.

١٤٦- الموسوعة الفلسفية، مجموعة علماء وأكاديميين سوفييت، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط٩، ٢٠١١م.

١٤٧- موسوعة تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، مفيد الزيدي، دار أسامة، الأردن، ط٣، ٢٠٠٩م.

١٤٨- موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة، سعيد عبد اللطيف فودة، دار الفتح، عمان، ط١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

١٤٩- موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي، حسن الأسمري، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٤١٨هـ.
١٥٠- موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، عبد الحليم محمود.
١٥١- موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف، شفيق شقير.
١٥٢- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية، ابن سينا، دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
١٥٣- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الجاهلية نشأة وصدر الإسلام، حسين مروة، دار الفارابي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢م.
١٥٤- نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي، علي سامي النشار، دار المعارف، القاهرة، ط٨-.
١٥٥- النص السلطة الحقيقة، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.
١٥٦- النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٧م.
١٥٧- النظريات العلمية الحديثة مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي في التعامل معها، دراسة نقدية، حسن الأسمري، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط١، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م.
١٥٨- النظرية المادية في المعرفة، روجيه جارودي، تعريب: إبراهيم قريط، دار دمشق.
١٥٩- نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، راجح عبد الحميد الكردي، مكتبة المؤيد، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
١٦٠- نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، مكتبة مدبولي، مصر، ط٣، ٢٠٠٣م.
١٦١- نقد فكر الفيلسوف ابن رشد، خالد علال، دار المحتسب، الجزائر.
١٦٢- نقض كتاب نصر أبو زيد ودحض شبهاته، رفعت فوزي، مكتبة الخانجي، مصر، ط١، ١٩٩٦م.

١٦٣- نهج الاعتزال في الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ظافر شرقه، دار الوعي للنشر، ط١، ١٤٣٣هـ.
١٦٤- وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، محمد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٤م.
١٦٥- الوحي المحمدي، محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م



فهرس المحتويات

الفصل الرابع



مركز الفكر المعاصر

الإصدار (٥٢)



النسق ..

المضمر في القراءة العلمانية لآراء ابن رشد في الوحي والتأويل

إذا كان الوحي بشقيه (الكتاب والسنة) من أهم ما يندرج في مبحث المعرفة عند أهل الاسلام فما أبرز ملامح المسلك الذي اتبعته الرشدية المعاصرة في تناول جوانبه؟ وهل يمكن التعويل على مسلكهم في إزالة الوحشة بين الدين والفلسفة في المعرفة الحقة؟ وهل خدمت (فلسفة ابن رشد) بالفعل قيم (التنوير والحداثة)التي دأبت الكتابات الرشدية على تأكيد الاتصال بينهما؟ وللإجابة على تلك التساؤلات يبحث الكتاب الذي بين أيدينا في: النسق المضمر في القراءة الحداثية المعاصرة لآراء ابن رشد في الوحي والتنزيل، وإمكان نهوض فلسفته بالتنوير الذي ينشده المتفاخرون بها على غيرهم

الناشر



المملكة العربية السعودية

00966591104492

daralwae@gmail.com



978-603-02-3799-9